NÉSTOR LUIS CORDERO

PLATÓN CONTRA PLATÓN

La autocrítica del *Parménides* y la ontología del *Sofista*



Editorial Biblos

Filosofía

PLATÓN CONTRA PLATÓN

La autocrítica del *Parménides* y la ontología del *Sofista*

NÉSTOR LUIS CORDERO

PLATÓN CONTRA PLATÓN

La autocrítica del *Parménides* y la ontología del *Sofista*

Editorial Biblos

Cordero, Néstor Luis
Platón contra Platón: la autocrítica del *Parménides* y la ontología del *Sofista* / Néstor Luis Cordero. - 1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.
248 pp.; 23 x 16 cm. (Filosofía)

ISBN 978-987-691-509-0

1. Filosofía griega. I. Título.
CDD 184

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi*
Imagen de tapa: National Archaeological Museum, Atenas. Foto: S. Mavromatis. © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Receipts Fund.
Armado: *Hernán Díaz*



Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / *www.editorialbiblos.com*
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta edición se terminó de
imprimir en Gráfica Aler,
calle 77, N° 856, San Martín,
provincia de Buenos Aires,
República Argentina,
en octubre de 2016.

Parménides: –Lo que ocurre, Sócrates, es que tú eres todavía joven y la filosofía no te ha atrapado aún como –estoy seguro– te atrapará más adelante.

Platón, *Parménides* 130e1

No sé cómo pude comparar a "inmóviles piezas de museo" las Formas de Platón, y cómo no entendí [...] que éstas son vivas, poderosas y orgánicas.

Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad*

Índice

Introducción

Es indudable que cuando el investigador se ve obligado a recurrir a fechas concretas o a cronologías en el ámbito de la Antigüedad, debe avanzar con precaución. No obstante, en el caso de Sócrates y de Platón, dada la notoriedad de los personajes ya en su tiempo, el margen de error, que siempre existe, es escaso. Si es así, se puede afirmar que cuando Platón tenía alrededor de veinte años[1] se sumó a los oyentes y, en algunos casos, ya admiradores, de Sócrates, que por entonces tendría un poco más de sesenta años.[2] O sea que, a diferencia de otros seguidores de Sócrates que lo acompañaban desde hacía bastante tiempo,[3] Platón sólo frecuentó a su maestro en los últimos diez años de la vida de éste, e incluso menos.

Sea como fuere, fue la actividad[4] de Sócrates, y, sin duda, su poder de seducción, lo que llevó al joven Platón a renegar de las poesías a incluso

1. Así lo afirma Diógenes Laercio (III.6). Acerca del año del nacimiento de Platón, Apolodoro en sus *Crónicas* dice que fue durante la 88a Olimpíada, y los historiadores retienen en general los años 428-427, pero ello puede no ser exacto, ya que las Olimpíadas tenían lugar cada cuatro años, y la fecha puede oscilar entre 429 y 425.

2. Platón le hace decir en la *Apología* que comparece ante el tribunal "a la edad de setenta años" (17d). Si es así, y como el proceso suele ubicarse en 399, Sócrates habría nacido en 469. Si los datos ofrecidos por Platón no hubiesen correspondido a la realidad, seguramente algún comentador de la Antigüedad lo hubiera señalado.

3. En el *Banquete* Platón narra que Sócrates salvó la vida de Alcibíades, que ya era su oyente, durante la batalla de Potidea. Sócrates tenía por entonces treinta y ocho años. Si es verdad que Aristófanes escribió una primera versión de *Las nubes* en 423, Sócrates, que es prácticamente el protagonista de la obra, en la cual es mostrado ya como el "director" de un instituto filosófico, tenía entonces cuarenta y seis años.

4. Utilizamos esta categoría más bien abstracta porque nunca se sabrá qué tipo de filosofía profesó Sócrates.

tragedias que, según narra Diógenes Laercio, habría escrito, para consagrarse a la filosofía. Y fue sin duda el trato que Sócrates sufrió por parte de los atenienses (proceso, juicio, condena, suicidio inducido) el que determinó –el verbo no es exagerado– el tipo de filosofía a la que Platón consagró el resto de su vida.

En efecto, para Platón no se trató sólo de la pérdida de un maestro, sino de una suerte de injusticia cósmica, consecuencia de la ignorancia o, peor, de la subversión total de los valores sobre los que debe basarse la vida en comunidad, bajo la apariencia de un proceso legal, conforme a las normas vigentes. Si ciudadanos de la *pólis* más próspera y desarrollada del mundo griego fueron capaces de condenar a quien había consagrado su vida a convencerlos "de no preocuparse de sus asuntos personales antes de preocuparse de la manera de llegar a ser lo más sensatos *[phrónimos]* posible, de no ocuparse por los asuntos de la ciudad, sino de la ciudad misma" (*Apología* 36c), todo quedaba por hacer. Y sólo la filosofía podría ser capaz de restablecer una suerte de "normalidad racional" en este universo dominado por una ausencia de valores, herencia, sin lugar a dudas, del relativismo sofístico. Así fue como, escribió Platón, "me vi obligado, como elogio de la recta filosofía, a admitir que es gracias a ella que se sabe qué es lo justo tanto en los asuntos de la ciudad como en el caso de los individuos, y que el género humano no pondrá fin a sus males hasta que la raza de quienes filosofan recta y verdaderamente se ocupe de los asuntos de la ciudad" (*Carta VII* 326a).

Fiel a esta convicción, Platón encaró la filosofía ya desde su primer trabajo como un proyecto ético-político tendiente a crear un "hombre nuevo" que, en un futuro hipotético, en vez de condenar a muerte a Sócrates lo considere un héroe nacional. Para ello debe superarse el relativismo de los valores y, curiosamente, como Aristófanes y los ideólogos más reaccionarios de fines del siglo V, aunque por motivos diferentes, Platón encontrará el culpable ideal de la decadencia: la sofística. En efecto, tanto los Cuatrocientos Oligarcas que encabezaron el golpe de Estado del año 411 como los Treinta Tiranos (en 404), desalentados por el avance de Esparta frente a Atenas en la guerra del Peloponeso, acusaron a los "intelectuales" (*ergo*, los sofistas) del olvido por parte de los jóvenes guerreros de los valores tradicionales y del abandono de las buenas y viejas costumbres.

La crítica de Platón es de otra índole. La relativización de los valores que él encuentra en la sofística concierne el conocimiento, que no puede basarse en la sensación –como ellos pretenden–, ya que si hay algo relativo (e incluso subjetivo) es la sensación, y el conocimiento debe ser objetivo. Por esta razón el proyecto ético-político de Platón se basa en el conocimiento y, para evitar el subjetivismo de la sensación, propone como objeto del conocimiento realidades en sí, absolutamente cognoscibles, que, sin negar lo sensible, lo garantizan ontológicamente. Y para reivindicar la herencia socrática, ya no doctrinaria, pero sí como actitud filosófica, convierte a su maestro en su portavoz[5] y lo hace tal como él lo vio actuar: dialogando.

Ha llegado el momento de hacer lugar a nuestro tema en esta presentación: la autocrítica que (¿quizá?, ¿seguramente?) encontraremos en cierto momento en la producción de Platón. Para que la noción de autocrítica pueda aplicarse a un filósofo de la Antigüedad, deben tenerse en cuenta circunstancias materiales y conceptuales. Desde el punto de vista concreto, el autor en cuestión tiene que haber escrito más de un trabajo[6] y debe conocerse, con un margen mínimo de error, el orden cronológico de la escritura de sus obras.[7] Platón cumple con ambos requisitos.[8]

Las circunstancias conceptuales que permitirían aplicar la noción de autocrítica dependen de la manera o del tipo de filosofar del autor. Utilizamos la fórmula "tipo de filosofar" en vez de la esperada categoría de "filosofía" porque, en el caso de Platón, el hecho de evitar expresarse

5. Como se sabe, excepto en las *Leyes*, donde no está presente, y en el *Sofista*, en el *Timeo* y en el *Critias*, donde sólo abre el debate y luego se eclipsa, Sócrates es el protagonista de todos los diálogos.

6. Los partidarios de la existencia en Platón de "doctrinas no escritas" encuentran natural que en sus escritos se critique. Es el caso de Maurizio Migliori (1990: 155), quien escribió: "No nos extraña [...] La presentación escrita de la mayor parte de la filosofía de Platón es sustancialmente insuficiente".

7. Esta condición, ausente en el caso de Aristóteles, explica la interminable discusión respecto de la evolución (o no) de su pensamiento. Un caso ideal, en cambio, es el de Plotino, cuyo discípulo Porfirio ordenó sus tratados por orden a la vez temático y cronológico.

8. La cronología generalmente aceptada en la actualidad se basa en el estudio estilométrico del filólogo polaco Wincenty Lutoslawski (1897: *passim*). Otro especialista de la cuestión, Leonard Brandwood (1990: 2), no duda en afirmar que el "greater consensus" que existe hoy respecto de la cronología se debe al éxito del método estilométrico.

mediante tratados[9] nos invita a privilegiar la actividad filosófica que resulta del diálogo, con idas, venidas, juego de caracteres, incluso rasgos de humor, en desmedro de un eventual "sistema" que, a nuestro juicio, no existe en Platón. Y bien: este tipo de filosofar, propio de Platón, ¿admite la autocrítica? Evidentemente. Que la autocrítica se lleve a cabo, es otro problema (y, si el lector persiste y llega hasta la conclusión de este trabajo, se convencerá de que realmente se produjo).

Hemos respondido con énfasis "evidentemente" basándonos en uno de los escasísimos momentos de su obra en los cuales Platón, por boca de Sócrates, se refiere a su manera de filosofar. Se trata de algunos pasajes del *Fedón*, citados muy a menudo, que analizaremos en detalle cuando nos ocupemos de ese diálogo: "En cada ocasión yo propongo *[hupothémenos]*[10] un razonamiento *[lógos]*[11] que me parece ser el más sólido y todo cuanto considero que concuerda con él lo coloco como verdadero [...] y en caso contrario lo considero no verdadero" (100a). Y luego Sócrates aconseja a su interlocutor que adopte ese *lógos*:

> Y tú, ateniéndote a la firmeza de esta hipótesis *[hupóthesis]*, responderás como te dije. Y si alguien critica tu hipótesis *[hupóthesis]*, deberás mandarlo amablemente de paseo, y no le responderás hasta que, habiendo examinado todas las afirmaciones dependientes de ella, admitas si son mutuamente consonantes o disonantes. Y cada vez que te veas obligado a justificar la hipótesis *[hupóthesis]* en sí misma, tú actuarás de la misma manera: propondrás una nueva hipótesis *[hupóthesis]*, elegida entre las principales, y que te parezca ser la mejor, hasta que alcances algo satisfactorio. (101d)

¿En qué consiste este *lógos* que le parece ser "el más sólido" y que Platón presenta como una hipótesis? De ello nos ocuparemos en los capítulos siguientes. Pero para nuestro tema es esencial la reiteración de la palabra "hipótesis" y del verbo correspondiente, que podríamos traducir por "hipotetizar",[12] ya que, como el mismo Platón lo dijo en el último

9. Las conocidas críticas de Platón a la escritura son más bien críticas a los tratados filosóficos: véase *Fedro* 275d y *Carta VII* 344c.

10. Participio presente del verbo emparentado con el sustantivo "hipótesis": *hupotíthemi*.

11. Otra traducción posible sería "argumento".

12. El verbo que parecería corresponder mejor a la noción de "hipótesis" es "hipostasiar",

texto citado, si la hipótesis demuestra no ser la mejor, se la puede reemplazar por otra más adecuada. Es lo que hará en su última ontología, en la que no abandonará "su" hipótesis, pero la mejorará, reforzándola.

---

pero éste deriva de "hipóstasis" y entonces significa exactamente lo contrario de lo que encontramos en Platón: "Considerar algo como una realidad absoluta".

PRIMERA PARTE

DE LA MUERTE DE SÓCRATES AL SEGUNDO VIAJE A SICILIA

Capítulo 1

Observaciones preliminares[1]

(a) Platón contra el relativismo

Después del auténtico tsunami que representó la sofística en el ámbito del pensamiento, primero Platón y luego Aristóteles, en el surco abierto por su maestro pero con una dirección propia, tuvieron a su cargo la tarea titánica de refundar la filosofía. En este trabajo nos ocuparemos de Platón. La víctima principal del avance despiadado de las aguas fue la concepción tradicional del "ser" de las cosas, sumergido bajo el peso de las apariencias, que incluso no necesitaron un sustento ontológico no sólo para sobrevivir sino que se convirtieron en el objeto monopólico de reflexión por parte de los sofistas. Y, junto con ellas, el instrumento para captarlas: las sensaciones, la percepción. Si el filósofo busca certezas o verdades, no necesita ir más allá de las sensaciones: ellas son reales al punto de que nadie puede negar que quien siente, siente algo. Pero nada más subjetivo que la sensación. La realidad de una sensación es intransmisible... y la filosofía es diálogo.

El primer paso de la refundación de la filosofía consiste en superar el subjetivismo sensualista para poder fundamentar el conocimiento. Las sensaciones se sienten, pero no permiten conocer lo que se siente. Como habían sostenido los filósofos del pasado, "algo" debe sustentar las apariencias, y luego cada subjetividad lo percibe a su manera. Y ese "algo" debe ser el objeto del conocimiento, ya que sólo de esta manera se podrá superar el subjetivismo. Es decir que la realidad no debe confundirse con la apariencia, que es, precisamente, algo que "nos parece", pero no algo que aparece al pensamiento, que está ahí para que el pensamiento lo capte.

1. Véase "Esquema biográfico" en el Apéndice 1.

Como adelantamos (brevemente) en nuestra introducción, la reivindicación del subjetivismo por parte de los sofistas, condujo (o se basó) inevitablemente al relativismo y, como se ve en historiadores y autores trágicos, la prédica sofística fue más allá del reducido grupo de los cenáculos filosóficos, e incluso –como dijimos–, para los espíritus más reaccionarios, contaminó también las costumbres. Sea como fuere, hay un dato que no se puede negar: algunas de las acusaciones contra Sócrates lo asimilaban a un sofista que no respetaba los valores "tradicionales". El trágico destino de su maestro determinó, como adelantamos, la orientación del filosofar de Platón.

Quizá con un exceso de optimismo Platón creyó desde siempre que el aprendizaje no consiste sólo en aprender conceptos, sino en aprehenderlos, y en su madurez lo dirá en la *República*. Cuando se aprehende algo, cuando se lo interioriza como una propiedad constituyente de la personalidad, forzosamente eso que se ha aprehendido modifica la personalidad. Quienes no comprendieron, acusaron, juzgaron y condenaron a Sócrates (una muestra representativa de los *dē̱mos* atenienses) se dejaron guiar por las apariencias y por la persuasión de los discursos de los acusadores, herederos (seguramente sin saberlo) del lúcido y revolucionario diagnóstico de Gorgias: "El discurso *[lógos]* es un gran soberano *[dunástēs]* que, con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible, lleva a cabo los hechos más divinos, pues es capaz de hacer cesar el miedo y de suprimir el dolor, de producir la alegría, y de acrecentar la piedad" (fr. 3 § 8). Si la realidad hubiese podido hablar (como dice Gorgias en *La defensa de Palamedes*, fr. 11a §35), "la sentencia hubiera sido muy fácil de dictar", pero en el conflicto *res* versus *verba*, las palabras se impusieron y un inocente fue condenado.

Pero, no obstante, quizá el ciudadano común (no los acusadores, que sabían perfectamente qué intereses defendían) no fue totalmente culpable: juzgó según ciertos valores... pero no vio que esos valores estaban devaluados, como la moneda cuando no tiene una garantía en el Banco Central. Suele ocurrir, pero el pueblo no lo sabe. La única manera de revertir la situación consiste en reforzar los valores, en darles un respaldo que resista los avatares de las circunstancias que imponen quienes manejan el mercado, para que sean, como deben ser, objetivos.

La justicia, la belleza, la amistad, la magnanimidad, la piedad no pue-

den depender de situaciones particulares, de gustos personales, de intereses subjetivos. Deben ser realidades autónomas, en sí, que están ahí para ser aprehendidas e internalizadas por quienes pretendan construir la humanidad que, en tanto seres humanos, los hombres tienen como potencialidad. Éste es el deseo de Platón, y a él consagró su filosofar a lo largo de casi sesenta años.

(b) Las "realidades en sí"

El filosofar de Platón se concretizó en obras que tienen la forma de diálogos filosóficos. Es sin duda su aversión al tratado escrito[2] (que, como las estatuas, no responde a quienes lo interrogan, *Fedro* 275d) lo que lo condujo a utilizar este género literario, género que, según los estudiosos, se inspiraría en diálogos satíricos en prosa[3] escritos por primera vez en Siracusa por Sofrón y su hijo Xenarco. Si bien un diálogo es un texto escrito, es una especie de documental –diríamos hoy– que reproduce un intercambio de ideas[4] activo entre dos o más interlocutores, a través del cual las nociones toman vida y se enfrentan, se apoyan las unas sobre las otras, se detestan, se armonizan. Y, como resultado de esta gimnasia[5] espiritual, a veces se llega a una conclusión positiva y, en otros casos, el problema planteado queda sin resolver (y se habla, en caso, de un "diálogo aporético").

Sin caer en la psicología-ficción, podemos afirmar que es la vocación eminentemente didáctica de Platón la que lo condujo a adoptar o directamente a inventar este estilo literario. Platón es consciente de que sólo la filosofía podrá restablecer el orden cósmico trastornado por la muerte de

2. Véase Introducción, nota 9.

3. También la tragedia, ya en plena expansión en época de Platón, es un diálogo, pero en verso.

4. Literalmente, *diá-lógos* es un argumento o razonamiento *(lógos)* que va de un lugar a otro *(diá)*.

5. La noción de "gimnasia" *(gumnasía)* tendrá gran importancia en el *Parménides*. El protagonista del diálogo (que no es otro que Platón, bajo la máscara de Parménides) aconsejará al joven Sócrates (que no es otro que Platón, disfrazado de Sócrates) que se dedique a ejercer la "gimnasia intelectual" (135d7), tal como la ejerce Zenón.

Sócrates,[6] pero para ello la filosofía tiene que atraer e interesar al mayor número posible[7] de oyentes/lectores, que, idealmente, deben ponerse en el lugar de los interlocutores de Sócrates, para dejarse guiar por un maestro. Los temas tratados por el maestro son muy variados, pero siempre se los encara como problemas a resolver, no como simples cuestiones a desarrollar, ya que, en el fondo, se trata de "conocerlos", de saber qué es cada uno, y por eso casi siempre el tema es presentado según la fórmula "¿qué es X?".

No siempre se llega a una respuesta, como dijimos, pero Platón suele estar más interesado por el método de la búsqueda que por el resultado obtenido, como si se tratara de invitar al oyente/lector a seguir el mismo camino[8] en cualquier tipo de investigación. Y, como culminación del método, cuando se llega al final del camino, se encuentra el objeto a conocer, que es la novedad que Platón introduce en el ámbito de la filosofía: una realidad en sí, objetiva, la misma para todos, no contaminada por la materialidad, *ergo*, no captable por la sensación, pero modelo de todo lo sensible, autónoma y, en principio, inalterable.[9]

Estas realidades en sí (el plural es lícito, pues son varias) permiten evitar el relativismo, pues son al mismo tiempo respaldo de la existencia de la multiplicidad sensible como de su conocimiento. Son "dadoras" de existencia y de esencia a las cosas porque, según una fórmula que Platón presentará en el *Fedro*, cada una es una "realidad realmente real" *(ousía óntǭs oûsa)* (247c7). Suele hablarse del "idealismo" platónico; nada más equivocado: para Platón la realidad está ahí y hay que captarla con el pensamiento, mientras que para el idealismo la realidad es un *producto* del espíritu. Que la realidad, para Platón, no se confunda con "lo sensible", es otra cuestión, y de ella nos ocuparemos en detalle en los capítulos siguientes.

En los párrafos anteriores hemos utilizado en varias ocasiones la palabra "realidad". El eventual lector de estas páginas podría acusarnos de

6. En la Introducción, p. 14, citamos un pasaje explícito de la *Carta VII* (326a).

7. *Mutatis mutandis*, por la misma razón Parménides prefirió la poesía didáctica, expresada en el reconocible hexámetro épico homérico, para exponer su árido mensaje.

8. Como es sabido, "método" deriva del griego *hodós*, camino: *méthodos* significa "estar encaminado".

9. Este atributo será relativizado en la última ontología, como veremos.

imprudencia, pues la palabra, derivada de *res* ("cosa") es de origen latino y no existe en griego. Para justificar por qué usamos el término, es necesario ocuparnos brevemente de cuestiones terminológicas, primero, (a), en forma general, y luego, (b) concretamente en el caso de Platón.

(c) Cuestiones terminológicas

(i) En general

Desde sus comienzos, la filosofía buscó explicar qué son las cosas, pero a partir de una perspectiva diferente de la puesta en juego en las ciencias y en las técnicas (algunas, ya bastante desarrolladas cuando la filosofía dio sus primeros pasos). Esta nueva perspectiva pretendía explicar, dentro de una cultura que no admite una *creatio ex nihilo*, por qué hay cosas, qué es lo que hace que una cosa sea una cosa y no esto o aquello (de lo cual se ocupan las ciencias). Una vez más somos víctimas de la terminología, ya que la palabra "cosa" tampoco existe en griego: como "realidad", es de origen latino. Pero, a diferencia de "realidad", hay en la terminología utilizada ya por el primer filósofo de cuyo escrito se han conservado algunas líneas, Anaximandro, una fórmula equivalente a "las cosas", en sentido general (y ya no a esto o a aquello), *tà ónta*.[10] Decimos que la fórmula es equivalente porque no se trata exactamente de lo mismo. En castellano "las cosas" es un sustantivo en plural, mientras que *tà ónta* es el participio presente del verbo "ser", también en plural, pero su significado es general, como su equivalente en castellano. Hay en griego otros términos que aluden a cierto tipo de cosas, pero no en general: *prâgma*, por ejemplo, es una cosa "producida", que ha sido objeto de una *práxis*; *khrēma* es una cosa con el sentido de un "asunto". Ambos términos pueden (y suelen) utilizarse con sentido general, pero su etimología recuerda su origen.[11]

Vale decir que el equivalente griego de "las cosas", *tà ónta*, en tanto

10. "Allí donde se produce la génesis de las cosas *[tà ónta]*, ahí también se produce su destrucción", Anaximandro, fr. 1.

11. Es el caso de la frase de Protágoras "El hombre es la medida de todos los *khrēma*", que suele traducirse por "las cosas". Algunos traductores franceses prefieren *affaires*, porque en *khrēma* está implícita la idea de valor. De ahí deriva "crematística".

participio presente del verbo "ser", es, literalmente, "los entes", "los que son" (así como el participio presente en plural de "amar" es "los amantes", "los que aman"). Como en griego existe el género neutro, el "los" de "los entes" no es masculino, sino neutro, y por esa razón el sentido de la expresión *tà ónta* es "las [cosas] que son", en cuyo caso también tenemos que dejar de lado que "cosa", en castellano, es femenino. Si tenemos en cuenta que el verbo "ser", especialmente cuando se usa en sentido "fuerte" (no copulativo), tiene en griego la significación de "existir" (pues en griego no hay un verbo para "existir"; recién tardíamente se propondrá *hupárkhō*, que conserva el prefijo "ex", *hup[ó]*, y que en realidad significa "provenir"), *tà ónta* serían "los existentes" o "las [cosas] que existen". Éste es el sentido de la expresión en Anaximandro.

Como todos los existentes (= los entes) tienen en común el hecho de ser (incluso desde el punto de vista de la lengua, ya que son participios del mismo verbo, "ser"), Parménides utilizó por primera vez el singular, *tò ón*, "lo que es", "el [en realidad, "lo"] ente", y la fórmula quedó consagrada para aludir al objeto de estudio del filósofo con la traducción inadecuada de "el ser". Decimos "inadecuada" porque *tò ón* es un participio presente y no un infinitivo sustantivado, lo cual no implica que el uso de "el ser" deba proscribirse; basta tener en cuenta, cada vez que se utiliza la fórmula, el matiz temporal de *presencia* que tiene el participio *tò ón*, que es un participio *presente*.

Para aludir al conjunto de las (cosas) que son, de los entes, de *tà ónta*, suponemos que ya los primeros filósofos[12] utilizaron el término *phúsis* (si bien, en las citas conservadas, recién aparece en Heráclito) y, en el caso de los pocos tratados que tuvieron un título, éste fue, según se dice, *Sobre la phúsis*, si bien se ocuparon de "el ser". De la misma manera que ya en Heráclito el significado de *phúsis* es doble, tanto general, "la *phúsis*" (con el sentido de la naturaleza, si se adopta esta traducción), como particular, "la *phúsis* de" (la naturaleza de algo, su especificidad), otro tanto ocurre con la noción de "ser" y en ese caso se utiliza el plural para la totalidad de las "cosas", como en Anaximandro, *tà ónta*, y el singular *tò ón* para el

12. Si bien la interpretación general de los primeros filósofos por parte de Aristóteles es objeto de críticas más o menos virulentas, el término que aparentemente él inventó para caracterizarlos, *phusiólogoi*, o sea "conocedores de la *phúsis*", suele aceptarse como pertinente.

hecho de ser, presente en todos los "entes". En este caso, tardíamente (pero siempre antes de Platón) se comenzó a utilizar el término *ousía*, tomado del ámbito de la economía (donde significa "patrimonio", término forjado a partir siempre del participio presente del verbo "ser", pero en femenino, *oûsa*) y que, especialmente en Platón, como veremos, puede ser traducido por "realidad", como adelantamos en la fórmula de *Fedro* 247c7.

Cuando escribimos entonces que los primeros filósofos buscaron una explicación de la "realidad", quisimos hacer alusión a expresiones como *tà ónta*, *phúsis*, que en griego equivalen tanto a todo lo que existe como al fundamento de todo lo que existe, aquello que le confiere "realidad".

(ii) En Platón

En Platón el hecho de ser está monopolizado, como adelantamos, por realidades en sí, o sea, *ousíai* (plural de *ousía*) o, directamente, *ónta* (entes) supremos, que son el respaldo o la garantía de la existencia –relativa, por consiguiente– de la multiplicidad. Y, como esas realidades en sí sólo son captadas por el pensamiento (el *noûs*), son "inteligibles" *(noētá)*, mientras que la multiplicidad, objeto de las sensaciones, es "sensible" *(aisthētá)*.

Para referirse a estas realidades en sí, Platón, que no es esclavo de la terminología, suele utilizar tanto ciertas fórmulas más o menos precisas como ciertos términos de la lengua corriente que, en su caso, adquieren un sentido especial (sin perder por ello su significación corriente). Como las realidades en sí son entidades concretas, por ejemplo X, Platón utiliza para individualizarlas fórmulas como "lo que es sólo X" (*tò aútó* X), o, directamente, "lo X" (*tò* X), pero la fórmula que mejor representa el carácter autónomo y autosuficiente de la Forma es sin duda "lo X en sí y por sí" (X *autò kat'hautó*). José Lorite Mena (1985: 60) ve en esta fórmula una verdadera frase en la cual X es sujeto, *autò* predicado y *kat'hautó* el tipo de predicación que une sujeto y predicado, y propone esta explicación de la fórmula: "La idea es por sí misma ella misma".

En otras ocasiones Platón utiliza dos términos especiales, que han originado la expresión "teoría de las Ideas" (mejor dicho, "de las Formas") con la que se caracteriza su filosofía. Estos término son *eídos* y, en menor

medida, *idéa*.[13] Es interesante observar que las dos nociones poseen la misma raíz, *-id*, que está relacionada con la vista (y que pasó tal cual al latín: *v-id-eo*). Ello se debe a que los dos términos, que son sinónimos, significan "lo que se ve", la figura de algo, su forma. Platón los tomó de la lengua corriente en función de un razonamiento por analogía: así como los ojos ven formas y figuras, también el pensamiento las ve, porque tiene su propia "visión", la *nóēsis*. Son formas o figuras no sensibles, incorpóreas, pero figuras al fin. Así como el ojo no produce lo que ve, el pensamiento no crea las formas que ve: están delante de él y él las capta, y en el proceso cognoscitivo (ya que ellas son el único objeto a conocer) las aprehende, las interioriza.

Eîdos, que es utilizada con mayor frecuencia,[14] se encuentra ya en Homero, donde está asociada a la belleza, al "aspecto bello" de alguien (por ejemplo, *Ilíada* III.224, *Odisea* XI.337),[15] mientras que a *idéa*, con el sentido siempre de "figura" o "apariencia", recién se la encuentra en el poeta Teognis (*Elegías* 1.128), y, en la filosofía, en el fragmento 15 de Jenófanes, siempre antes de Platón. El hecho de que la palabra "idea", en castellano (igual en italiano e inglés, y sus equivalentes en otras lenguas, *idée*, *ideia*, *Idee*), se refiera a un "acto del entendimiento", perteneciente al dominio de la mente, asoció trágicamente a esta significación la *idéa* griega, que pasó de ser una realidad objetiva que se "ve" a una creación subjetiva.

Ahora bien, en Platón no hay una "teoría" de las Formas (término éste preferible a Idea, aunque se lo escriba con mayúscula), salvo que se entienda "teoría" con su significado en griego, como *theoría*, sustantivo en relación con el verbo *theoráō*, "ver". Si es así, *theoría* sería una manera de "ver" la realidad –lo cual existe en Platón–, alejada de toda posible "doctrina" (palabra emparentada con "dogma"), que no existe en Platón.

Que Platón conciba la realidad de esta manera no significa que la exponga o la exhiba abiertamente en todos sus diálogos. Ella surge aquí y allá a propósito de temas muy diversos, cuando se trata de precisarlos, por

13. Platón utiliza *eîdos* en cuatrocientas ocasiones e *idéa* en noventa y cuatro, pero en varios casos ambos términos tienen su significación corriente, ajena a la filosofía. E incluso hay diálogos en los cuales no figuran ni *eîdos* ni *idéa*: *Apología*, *Critón*, *Hippias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Eutidemo* y *Menexeno*.

14. Véase la nota anterior.

15. Tanto *eîdos* como *idéa* tienen este significado, a veces, aun en Platón; véase *Cármides* 154d5 y 175d7.

ejemplo, la naturaleza del alma, el origen de las palabras, la justificación del error, el nacimiento del amor, el carácter de la belleza, etc. Esta *theoría* es una suerte de melodía a veces evidente pero casi siempre en segundo plano que se extiende a lo largo de una obra musical que Platón concibió a lo largo de su más de medio siglo de producción.

Capítulo 2

Las Formas en el primer y en el segundo período

(a) Las Formas en el primer período

Uno de los temas más analizados, debatidos e incluso torturados en el ámbito del pensamiento de los filósofos griegos es el estatus de las realidades en sí de Platón (*eídē*, *idéai* y fórmulas semejantes). Nuestra posición ante este interminable debate es la siguiente: no lo tendremos en cuenta. Nos limitaremos a descifrar e interpretar algunos pasajes de los diálogos en los cuales Platón recurre a éstas para resolver ciertos problemas y, excepcionalmente, para caracterizarlas (jamás para definirlas). Evidentemente, poco a poco iremos forjando, incluso inconscientemente, "nuestra" interpretación. Si es así, el lector eventual de estas páginas podrá sumar nuestro punto de vista al interminable debate...

La autocrítica que encontraremos en Platón se ubicará en la producción que, por razones didácticas –y con el relativismo que suponen todas las periodizaciones– colocaremos en un "tercer período". En los dos períodos precedentes se encuentra la formulación canónica, ortodoxa, de sus ideas, y por ahí comenzaremos.

Como vimos en el capítulo 1, Platón recurre a su *theoría* sobre la realidad cuando se trata de explicar ciertos temas específicos, cuya definición resulta problemática. En esos casos el punto de partida suele ser una pregunta, "¿Qué es X?", a la cual a veces se responde y otras veces no, pero incluso en estos casos el fracaso se debe a que no se encontró su verdadera razón de ser,[1] que, en los diálogos en que se la descubre, es la Forma correspondiente. Como el proyecto ético-político que Platón

1. La noción de "razón de ser" será desarrollada con detalles en el *Fedón*.

pone en marcha se apoya en el conocimiento, y éste debe dejar de lado no sólo la sensación, sino alcanzar un objeto claro y preciso, no debe extrañar que en sus primeros diálogos se privilegie la búsqueda de un concepto, es decir, una noción captable por el pensamiento. Pero ocurre que entre las funciones propias de la Forma estará también la de "concepto", "noción", que será el aspecto "conceptual" de la Forma como realidad ontológica, garantía del ser de las cosas.

¿Encontraremos ya en los primeros diálogos esta posición? Sin pretender que Platón hubiera ya programado toda su filosofía desde que comenzó a escribir sus primeros diálogos, dada la manera en que se refiere a las nociones que busca definir (que prácticamente monopolizan la primera etapa de su producción: ¿qué es la sagacidad, el coraje, la piedad, etc.?), nos atrevemos a afirmar que el papel que ellas juegan, cuando se las encuentra, o que deberían jugar, cuando se fracasa, va más allá del ámbito del conocimiento. Y si una noción se "siente" como dirá Platón en el *Cármides* (159a2), o si es la causa de una propiedad (*Eutifrón* 6d11), es evidente que posee un estatus que va más allá del que se espera de un concepto. Es en función del tema del diálogo que ese estatus ocupa un plano secundario o principal, y, si no es pertinente en determinado contexto, Platón deja de lado las realidades en sí.[2]

No caben dudas de que, entre los diálogos del primer período, el que ofrece un material de primera importancia para el estudio de las realidades en sí es el *Eutifrón*. Dijimos en las "Observaciones preliminares" (c.ii) que a veces Platón se vale de dos términos específicos, *eîdos* e *idéa*, o de fórmulas que muestran claramente que Platón se refiere a las Formas. Y bien, en el *Eutifrón*, que es uno de los diálogos más breves,[3] Platón se vale en una ocasión del término *eîdos* y en tres ocasiones de *idéa*. Como en la mayor parte de los primeros diálogos, se trata de responder a una pregunta: "¿Qué es la piedad?". Pero la elección del interlocutor de Sócrates, un sacerdote que demuestra ser "impío", muestra al oyente/lector que la piedad no "está presente en él", o sea que la noción en cuestión es más que un concepto. Antes de llegar a esta conclusión, el diálogo se desarro-

2. Es lo que ocurre en los dos diálogos consagrados al juicio y a la estadía de Sócrates en la prisión, *Apología* y *Critón*.

3. Consta de catorce páginas. Sólo el *Ion* (doce páginas) y el *Critón* (once) son más breves.

lla en el nivel del conocimiento, ya que el sacerdote Eutifrón pretende tener un "conocimiento exacto *[akribôs eideíen]* de todas esas cosas" (5a2).

El comienzo del interrogatorio al que Sócrates somete a Eutifrón es curioso: "¿Lo piadoso en sí no es acaso idéntico a sí mismo en toda acción? ¿Y lo impío *[anosiótεta]*, a su vez, no es lo contrario de lo piadoso, pues todo lo que es impío de por sí es idéntico a sí mismo y tiene una misma Forma *[idéa]* respecto de la impiedad?" (5d2). Si, como afirman algunos estudiosos, el *Eutifrón* es el primer diálogo de Platón,[4] se debe reconocer que en esta primera presentación de las Formas hay ya un anticipo de una de las características principales que Platón va a otorgarles, por lo menos, en la *República*. En efecto, en uno de los escasísimos pasajes de sus diálogos en los que Platón se refiere a los integrantes del universo de las Formas, dice que sólo se recurre a ellas cuando se trata de juzgar de la pertenencia de algo a una noción que admita también su contrario (523b5). Platón propone, como contraejemplo, el caso de un dedo (volveremos sobre este ejemplo más adelante): para saber "qué es" un dedo, no hace falta una Forma, basta con mirarlo. Pero para saber "cómo es" (grande o pequeño) hay que recurrir a las nociones de lo Grande y de lo Pequeño. En el caso del *Eutifrón*, para decidir si una acción es piadosa o no, hay que saber qué es lo Piadoso y qué es lo Impío.

La caracterización de la *República* es violada por el propio Platón en el mismo diálogo, cuando admite la existencia de la Forma de la Cama en el Libro X (ya que no hay una noción opuesta a ella, que sería la no-Cama, y en el caso de la Forma de la Abeja en el *Menón* 72b5), lo cual justificará que, en el *Parménides*, Platón haga confesar al joven Sócrates que, en esos casos, se encuentra en una dificultad (130c3). Pero la posibilidad, claramente afirmada en el *Eutifrón*, de conocer *también* la *idea* de lo Impío, introduce un problema de difícil solución: la existencia de Formas negativas. El problema no se detecta cuando no se trata de Formas de valores, como Paridad-Imparidad, Grande-Pequeño, Movimiento-Reposo, pero es evidente en el caso de Bello-Feo, Justo-Injusto, Piadoso-Impío.

Los autores que sostienen que en los primeros diálogos las Formas no tienen aún un estatus ontológico, no ven problema alguno. Es el caso de Louis-André Dorion (1997: 299, n. 56), quien en una nota de su traduc-

4. Si bien la distribución de los diálogos en nueve tetralogías efectuada por Trasilo en el siglo I no parece respetar el orden cronológico, el *Eutifrón* es el primero de la lista.

ción francesa del diálogo dice que "la dificultad es más aparente que real, pues, hay que recordarlo, la «forma» de la que se trata acá no posee ninguna de las propiedades ontológicas y epistemológicas de las formas inteligibles cuya teoría está expuesta en los diálogos más tardíos, como el *Fedro*, el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*". No obstante, en un diálogo más tardío aún, el *Parménides*, aparece la Forma de la Desemejanza (129a2). No caben dudas de que en Platón I esas Formas negativas existen,[5] y por eso se habla de una "dificultad" *(aporía)* en el *Parménides.* La solución, como ocurrirá con casi todos los problemas encontrados en los diálogos anteriores, llegará recién en el *Sofista*, gracias a la Forma de lo Diferente: algo no piadoso es "diferente" de lo piadoso, pues participa, como todo lo que existe, de la Forma de lo Diferente respecto de lo Piadoso y, en ese caso, no es forzoso que sea "impío"; simplemente, no es pío.

Eutifrón ofrece ejemplos particulares de actitudes o acciones piadosas, pero Sócrates no se da por satisfecho y quiere que se le muestre "la causa" –pues se trata sin duda de esta noción– de esas acciones, es decir, "aquella forma en sí *[ekeîno autò tò eîdos]* gracias a la cual [*hô̱i*, dativo instrumental o causal] todo lo piadoso es piadoso" (6d11), que es una "Forma única" (*mía idéa*, 6e1). Esa Forma (*eîdos*, 6e4) servirá como criterio[6] para distinguir lo Piadoso de lo Impío.

También en el *Cármides* está presente el carácter "activo" –el término no es exagerado– de la Forma, aunque esta noción no aparezca abusivamente como en el *Eutifrón*. En este diálogo Sócrates trata de obtener una definición de la sensatez *(so̱phrosúne̱)*[7] por parte del joven Cármides. La tarea, a priori, parece simple, pues, dice Sócrates, si la poseemos, podemos formarnos una opinión *(dóxa)* acerca de ella (159a10). Pero, ¿cómo sabemos que poseemos la sensatez, es decir, que somos sensatos? Lo sabemos porque la sensatez produce en nosotros una cierta sensación *(aísthe̱sis)* (159a2). Ello demuestra que está presente *(enoûsa)* en nosotros, y que actúa sobre nosotros: "Cuando, después de haberte examinado a ti mismo, te des cuenta de qué tipo de persona la presencia *[paroûsa]* de la

5. Eutifrón se vanagloria de conocer tanto lo Piadoso como lo Impío, si bien no usa el término "Forma".

6. El término es *parádeigma*, literalmente "modelo", pero en este contexto significa el criterio que se aplica para saber (y no para "hacer") si algo es piadoso o no.

7. Otras traducciones posibles son "sabiduría" o "moderación".

sensatez ha hecho de ti, y cómo debe ser para producir este efecto, reúne todos estos elementos y dime clara y brevemente qué te parece que ella es" (160d6-e1). Como suele ocurrir, el interlocutor de Sócrates sigue caminos que se van apartando cada vez más del consejo socrático y se proponen varias definiciones del tema, aunque ninguna totalmente convincente, y poco a poco la discusión se aparta del pragmatismo inicial y se deduce finalmente que "la sensatez es una especie de ciencia" (165c5).

Sea cual fuere la definición a la que se llegue, también el *Cármides* da a entender que la Forma es más que una simple noción. En esta dirección es sintomática la utilización en dos ocasiones de la noción de la "presencia" de la sensatez en el individuo:[8] ella está presente en nosotros; es su presencia la que transforma al individuo. Cuando estudiemos la "manera de actuar" de las Formas, en su versión más ortodoxa (o sea, en Platón I), veremos que las nociones de "presencia" *(parousía)* y "participación" *(méthexis)* justifican los lazos que relacionan lo inteligible y lo sensible.

La propiedad principal de la Forma, que demuestra con evidencia su estatus ontológico (y luego, como consecuencia, también gnoseológico, en tanto "objeto" a conocer), es su carácter causal. Veremos en su oportunidad un pasaje muchas veces citado del *Fedón* que justifica con argumentos sólidos esta posibilidad ("Es por lo Bello [*tō̂i kalō̂i*, dativo instrumental o causal] que todo lo bello es bello", 100d7), pero exactamente la misma frase, con el reemplazo de lo Bello[9] por la Justicia, se encuentra ya en otro de los primeros diálogos,[10] el *Hippias Mayor*: "¿No es acaso por la justicia [*dikaiosúnēi*, dativo instrumental o causal] que los justos son justos?" (287c1). Es evidente que Platón no se refiere a una simple atribución verbal del tipo "justo es lo que está en relación con la justicia". En este caso Platón habría utilizado expresiones como "se llama" o "se le atribuye" o directamente "es", sin connotación causal.

8. Dorion (2004: 122, n. 59), en su excelente traducción del *Cármides* al francés, opina exactamente lo contrario: "El empleo del vocabulario de la presencia no significa *[entraîne]* que Platón había ya desarrollado, en la época de la redacción del *Cármides*, la teoría de las formas inteligibles".

9. En los párrafos siguientes también en el *Hippias Mayor* se pondrá lo Bello como ejemplo (287c8), y la frase adelantará, palabra por palabra, la fórmula del *Fedón*: *"Tà kalà pánta tō̂i kalō̂i esti kalá"*.

10. Según algunos estudiosos, éste es "el" primer diálogo escrito por Platón, y no el *Eutifrón*.

Pero es la frase siguiente la que confirma el estatus ontológico de la Forma, ya que, si la justicia es la causa de las cosas justas, es porque es "algo": "Por consiguiente, esto, la justicia, ¿es algo? *[ti]*" (287c4). Cuando en el *Sofista* se discute la posibilidad de que haya "algo" que no exista, el protagonista dice que, si existiera, no se lo podría llamar "algo", porque "esta palabra, *ti*, la decimos siempre respecto de un *ente [ep'ónti]*" (237d1). Es el caso de la justicia, aunque el término "Forma" no figure en este contexto. Además, el carácter causal se refuerza en la frase siguiente: "Y es entonces también por el saber que los sabios son sabios y por el bien que las cosas buenas son buenas". Pero el saber y el bien no son sólo nombres sino realidades: "Existen, pues no sería posible que no existieran" (287c6).

Y respecto del tema del diálogo, "¿Qué es lo bello?", Sócrates recurre al término *eîdos* para convencer a su interlocutor de que la respuesta a la pregunta no se encontrará en "cosas" bellas, sino en "lo Bello en sí *[autò tò kalón]*, eso que embellece[11] todo y lo muestra bello en cada ocasión en que aquella forma *[eîdos]* le sobreviene".[12] Como el antecedente de "aquella forma" es "lo Bello en sí", la respuesta a "¿Qué es lo bello?" se encuentra en la Forma de lo Bello. O sea que no es la presencia de un concepto sino de una realidad la causa de un atributo o de una cualidad.[13] Por último, cuando la discusión prosigue y se considera el caso del bien, Sócrates afirma que "lo Bello es la causa *[aítion]* del bien" (296e9) y que, "en tanto forma *[en idéai]*, es una suerte de padre" (297b6).

De todos estos diálogos del primer período –incluso de los que no hemos mencionado– surge la figura de un Sócrates seguro de sus convicciones y, cuando en la conversación con sus interlocutores no se llega a un resultado positivo, él no es responsable: es el interlocutor quien interrumpe el diálogo, o es la falta de tiempo, o es porque se decide continuar el encuentro en otro momento. Dada la firmeza de las posiciones de Sócrates, hay autores que atribuyen al Sócrates histórico sus afirmaciones

11. El verbo es *kosmeîtai*, cuya traducción literal sería "poner orden", pero, como se sabe, la noción de *kósmos* está en relación con la belleza: el orden es bello. Téngase en cuenta que "cosmético" deriva de *kósmos*.

12. El verbo es *prosgígnomai*, que tiene el valor concreto de "surgir encima".

13. El 99% de los ejemplos de Formas que se encuentran en Platón corresponden a cualidades o propiedades. En los capítulos siguientes veremos el problema causado por las eventuales Formas de sustancias, así como la interpretación de Antístenes.

en estos diálogos, e incluso una teoría de las Formas que le pertenecería y que habría inspirado a Platón a presentar, una vez independizado de su maestro (¿cuándo?), una teoría finalmente "platónica". Como nosotros no compartimos este punto de vista, y no nos parece oportuno adoptar cierta objetividad que nos haría jugar el papel de "abogados del diablo", remitimos al eventual lector a los minuciosos, excelentes pero criticables análisis de Robert E. Allen (1970: 166), quien, en resumen, sostiene lo siguiente:

> En los primeros diálogos, la teoría de las Formas es el fundamento de la dialéctica socrática [...] [En cambio] en los diálogos del período medio la teoría de las Formas provee una explicación de su estatus ontológico.

Digamos, a pesar de todo, dos palabras al respecto. Dado que la manera en que se presentan las Formas –cuando ellas aparecen– en estos primeros diálogos les confiere ya los caracteres esenciales que ellas tendrán en los diálogos de la madurez y de la vejez, Platón se quedaría sin *theoría* si se atribuye a Sócrates todo cuando el personaje Sócrates dice. En ese caso, el papel de Platón en la historia de la filosofía sería el de un registrador de las ideas de Sócrates, como Arriano lo fue de Epicteto (si bien nadie pretendió encontrar un sistema propio en Arriano). Si se supiese cuáles eran las ideas filosóficas de Sócrates, esta posición sería sostenible, pero, como nada se sabe, ella cae en un círculo vicioso: gracias a Platón se construye una filosofía socrática, y luego se dice que Platón la expone tal como Sócrates la sostuvo.

Como balance provisorio de la presentación y utilización de las Formas en algunos de los diálogos del primer período podemos rescatar fundamentalmente que ellas (a) juegan un papel explicativo, ya que responden a la pregunta "¿Qué es X?". Representan el carácter en común que tienen individuos separados y, en ese sentido, son equivalentes a la noción de "clases". Pero con una salvedad: no se trata sólo de clases que representarían esencias desde un punto de vista sólo conceptual; son "esencias", sí, pero (b) son esencias existentes que, respecto de la multiplicidad sensible, tienen carácter causal. Pero (c), como la causa es forzosamente exterior al efecto,[14] la Forma es trascendente respecto del efecto. Esto significa que

14. "La causa no puede ser lo mismo que aquello de lo cual es causa" (*Hippias Mayor*

hay una separación entre la Forma y lo sensible, si bien en estos diálogos del primer período nunca se lo dice abiertamente. Además, (d) la Forma es usada como criterio o paradigma (*Eutifrón* 6e4) para determinar si algo es realmente de una manera o de otra. En todos los casos, la Forma es encarada como algo objetivo, independiente de la subjetividad individual, coherente con el proyecto antisofístico de Platón.

En el segundo período se explicitará el tipo de funcionamiento que Platón otorga a la Forma y su carácter inteligible respecto del efecto, que es sensible.

(b) Las Formas en el segundo período (A): Menón, Fedón

Cuando un autor escribe, supone que será leído, pero no sabe por quiénes ni en qué circunstancias. Se puede afirmar que en su escritura sigue el estilo que cree más oportuno para exponer cada tema, para transmitir de la manera más clara su contenido. Esto es lo que ocurre con el Platón de los primeros diálogos. Pero en determinado momento Platón abandona su prédica filosófica aislada y abre un instituto donde se dedica a la enseñanza, junto con un selecto grupo de colegas, sin por ello abandonar la escritura. Quienes se dedicaron a estudiar el estilo de Platón comprobaron que a partir de ese momento (ubicado en el año 387, cuando Platón tiene unos cuarenta años) se van detectando paulatinamente ciertos cambios, que justifican que se hable de un "segundo período" en su obra. Quizá la certeza de que ahora sí sus textos serían leídos y discutidos influyó en el cambio de estilo.

Las búsquedas casi siempre infructuosas de definiciones del primer período se transforman ahora en respuestas a las que se llega con un método cada vez más riguroso, la personalidad de Sócrates deviene más autoritaria y el estatus de las Formas se refuerza. Es fundamentalmente el tipo de funcionamiento de las Formas el que se discute, cuya explicación deja entrever ciertos puntos oscuros.

Si bien vamos a encontrar datos complementarios en el *Fedro*, el *Gorgias* y el *Banquete*, los diálogos fundamentales para nuestro análisis del

---

297a2).

estatus de la Forma en Platón I son el *Fedón* y la *República* y, en menor medida, el *Menón*.

En el *Menón*, como en los diálogos ya vistos del primer período, se trata de responder a una pregunta: "¿Qué es X?". En este caso, X es la perfección *(aretḗ)*.[15] Cuando, al comienzo de la discusión, se proponen ejemplos de perfecciones, Sócrates recurre a la conocida analogía de las abejas: así como éstas son todas diferentes, "hay algo gracias a lo cual son todas lo mismo". Lo mismo ocurre con la perfección: para saber cuál es su esencia *(ousía)* "hay que captar esa cierta forma única *[hén ti eîdos]* que poseen, gracias a la cual [*di' hó*, complemento causal] ellas son perfecciones" (72c6). La perfección no es una excepción: lo mismo ocurre, por ejemplo, con la salud: para que la salud sea la misma, debe encontrarse en todo lo sano una misma forma *(eîdos)* (72d8); por ejemplo, si una mujer es fuerte "es gracias a esta misma forma *[tôi autôi eídei]* que ella es fuerte" (72e5).

Es en el *Fedón* donde se encuentra un *dossier* completo sobre el estatus de las Formas antes del segundo viaje de Platón a Sicilia (en 367), es decir, aproximadamente, hasta sus sesenta años. Como si se le hubiera pedido un artículo para una enciclopedia, en un momento dado Platón, por boca de Sócrates,[16] evoca su itinerario filosófico y explica por qué, "hoy", prefiere la "hipótesis" de las Formas. A propósito de la inminente muerte de Sócrates (que realmente sobreviene al final del diálogo, en un contexto que nos permitimos considerar emocionante), en el conjunto de quienes acompañan al maestro, todos filósofos, una pregunta implícita, que en un momento dado se concretiza, no puede soslayarse: ¿quedará algo de Sócrates después de su muerte? Platón retoma los párrafos finales de la *Apología*, escrita más de treinta años antes, y responde positivamente a la alternativa:[17] el alma (la *psukhḗ*) es, tiene que ser, inmortal.

15. Este término suele traducirse por "virtud". Como es difícil evitar pensar, en este caso, en un contexto moral o, peor, religioso, preferimos "perfección". Otro candidato, que conserva mejor el sentido etimológico, es "excelencia", relacionado con "aristocracia", próximo a la *aretḗ* griega.

16. Evidentemente, los intérpretes que consideran socrático, y no platónico, todo cuanto Sócrates expone, sostienen que el pasaje en cuestión es una biografía de Sócrates y no una autobiografía de Platón.

17. En la *Apología* Platón había puesto esta alternativa en boca de Sócrates: "Y bien, en lo que concierne a la muerte, hay dos posibilidades: o bien realmente quien está muerto no

Este punto de partida supone ya un fuerte dualismo, pues no caben dudas de que el cuerpo es mortal, y, si el ser humano es un compuesto de un cuerpo y de una *psukhḗ,* ya se da en él una dicotomía mortal/inmortal. Además, como el cuerpo es material, es "sensible", y como a la *psukhḗ* no se la ve ni se la toca, es "inteligible".[18] La dicotomía (que se mostrará como una separación) entre lo inteligible y lo sensible preside los razonamientos *(lógoi)* que Platón desarrolla en el diálogo para intentar demostrar la inmortalidad de la *psukhḗ.*

Como en los diálogos anteriores, Platón introduce el tema de las Formas a propósito del conocimiento, pero el punto de partida del *Fedón* es original ya que hace responsable a las Formas de la adquisición del conocimiento, y cuando ello ocurre Cebes, interlocutor de Sócrates en ese pasaje, le dice que sin duda va a presentar "el argumento *[lógos]* que tiene costumbre de repetir" (72e4): que aprender no es sino recordar *(anámnēsis)* (73b5), lo cual no sería posible si el alma no hubiese existido antes de adquirir forma humana (73a1). Cuando Sócrates ofrece ejemplos en los cuales demuestra que no se reconocería algo si no se lo hubiese conocido antes, de una manera abrupta, las Formas entran en escena. Ocurre que al percibir algo podemos recordar algo similar, que no estamos percibiendo, pero una duda surge: al objeto que percibo, ¿le falta algo para ser como el objeto que recuerdo? Dicho de otro modo –Platón no lo dice así–: el objeto percibido *¿es igual* al recordado? Para responder a la cuestión debemos saber qué significa "ser igual". Y es entonces cuando el texto nos ofrece elementos valiosísimos para nuestro tema.

En un pasaje del *Eutifrón* (6e4) vimos que la Forma puede ser utilizada como un criterio para decidir una cuestión. En el pasaje del *Fedón* que analizamos es el conocimiento de la Forma de lo Igual el que resolverá la pregunta mencionada. La Forma es presentada como algo que prácticamente va de suyo:[19] "Decimos que probablemente existe algo igual *[íson]*; no hablo de un leño [igual] a otro leño, ni de una piedra [igual] a otra

---

es ya nada y no puede tener conciencia de nada o, como dicen algunos, se trata sólo, para el alma, de un cambio de residencia" (40c).

18. En la antropología homérica, ajena a este tipo de dicotomías, esto es así: el alma es un soplo que se asemeja a un humo tenue, suerte de neblina, cuando abandona el cuerpo en el momento de la muerte. Si no fuera así, Ulises no hubiera podido reconocer en el reino de Hades al alma de Agamemnón y a la de su propia madre, Anticlea (*Odisea* XI).

19. En el *Parménides,* si bien Sócrates es presentado como un joven de unos veinte años,

piedra, ni de nada por el estilo, sino de algo diferente de todas estas cosas, de lo Igual en sí *[autò tò íson]*. ¿Diremos que es algo, o nada?" (74a9). La respuesta del interlocutor, Simias, es entusiasta: "¡Por Zeus! Ciertamente que lo diremos, y de manera eminente *[thaumastôs]*".[20] "Y también sabemos cómo es en sí *[autò hò éstin]*" (74b2). Es difícil reproducir en una traducción la fórmula utilizada por Platón, ya que, en vez del clásico "¿Qué es lo Igual?" *(tì esti X)*, el verbo está usado con valor existencial y el pronombre *autó* se refiere a su identidad. Una paráfrasis de la fórmula podría ser: "Y sabemos cómo existe en sí mismo".

A diferencia de dos leños que, aunque parezcan ser iguales, pueden no serlo, lo Igual en sí es siempre igual a sí mismo. Los leños, en cambio, carecen *(endeî)* de algo para ser como lo Igual en sí. Si llegamos a esta conclusión, es porque conocemos previamente qué es lo Igual en sí. Y para subrayar esta diferencia entre dos tipos de existencia, lo sensible individual (los leños), por un lado, y la Forma de lo Igual, por el otro, Platón utiliza una expresión metafórica altamente sugestiva: "Lo que yo veo desea *[boúletai]* ser como la otra realidad" (74d9), pero no lo consigue. Como la Forma es una realidad absoluta, lo individual carece... de ser. Y la Forma, más que un modelo, actúa como un ideal. Esta sucinta reflexión tendrá un valor decisivo en el plano moral cuando las Formas sean encaradas como Ideales a alcanzar. Una mirada retroactiva a los diálogos del primer período podría interpretar la noción de *parádeigma* del *Eutifrón* (6e4) como un modelo a seguir: si Eutifrón hubiese sabido qué es la piedad, no hubiese cometido la impiedad que lo llevó a acusar a su propio padre.

En un pasaje próximo al que acabamos de ver, siempre en relación con la obtención previa del conocimiento, Platón generaliza los ejemplos y ofrece una suerte de "definición" (sin llegar a serlo) de la Forma: "Va de suyo que nuestro argumento *[lógos]* actual no se refiere más a lo Igual

---

Platón pone en su boca la misma naturalidad cuando se dirige Zenón: "¿Acaso no piensas que hay una Forma en sí de la Semejanza..." (128e6).

20. No es la ocasión de preguntarnos por qué estos interlocutores de Sócrates ya están convencidos de la existencia de Formas en sí, lo cual no suele ocurrir en otros casos. Quizá el hecho de que sean pitagóricos, es decir, filósofos acostumbrados a recurrir a esquemas y figuras no sensibles (salvo como apoyo), explique cierto "aire de familia" con Platón. No nos olvidemos de que los pitagóricos ya sostenían la inmortalidad del alma, si bien en un sentido diferente al de Platón.

que a lo Bello en sí *[autoû toû kaloû]*, lo Bueno en sí *[autoû toû agathoû]*, o lo Justo, o lo Piadoso, es decir, a todo aquello a que aplicamos el sello de «lo que existe» *[autò hò ésti]*, tanto en nuestras preguntas cuando preguntamos, como en nuestras respuestas, cuando respondemos" (75c10). Como vimos en los casos en que la pregunta era "¿Qué es X?", Platón dice claramente que la respuesta a esa pregunta es: "Lo X en sí". Otro texto refuerza la relación entre la Forma y la multiplicidad sensible:

> Si existe, como insistimos siempre, lo Bello, lo Bueno y todo aquello que comporte este tipo de realidad *[ousía]*, y si remitimos a ella todo lo sensible [...] se impone admitir que ella existía [ya] en nuestra *psukhę̄*. (74d7)

Ya dijimos que el *Fedón* (junto con la *República*, que ya veremos) es una fuente privilegiada para informarnos sobre el estatus de las Formas en este Platón I (el Platón anterior a las autocríticas) que estamos presentando. Los dos pasajes siguientes confirman nuestra afirmación.

En 78c-79b el texto merece un análisis casi palabra por palabra. "Esta realidad *[ousía]*, de cuyo ser *[eînai]* damos cuenta en el razonamiento *[lógon]* tanto cuando preguntamos como cuando respondemos, ¿existe siempre del mismo modo *[hǫsautós]* en función de sí mismo *[katà tautà]* o es a veces de una manera y otras, de otra? Lo Igual en sí, lo Bello en sí, lo que cada cosa es en sí, el ser *[tò ón]*, ¿puede acaso ser objeto de algún tipo de cambio *[metabolę̄]*? O, dado que lo que cada cosa es en sí, es uniforme [*monoeidés* = tiene un solo eîdos], ¿está siempre en sí y de por sí *[autò kath' hautó]*" (78d1), sin experimentar absolutamente ninguna alteración *(alloíǫsin)* en ningún sentido? La respuesta es obviamente afirmativa, pero no concierne a la multiplicidad sensible, que "nunca es del mismo modo" *(oudépote hǫsaútǫs ékhei)* (78e5). Para completar la caracterización del carácter de la Forma, sólo falta explicar cómo se la conoce. La frase siguiente lo aclara:

> Las [cosas] que existen por sí mismas *[katà tautá]*, sólo se pueden captar *[epiláboio]*[21] mediante el razonamiento *[tǭi logismǭi]*

21. Verbo *epilambánǫ*, compuesto de "agarrar", con sentido concreto.

[propio] de la reflexión *[diánoia]*, pues son invisibles y no se dejan ver. (79a1)

Al finalizar este apartado haremos un inventario de los caracteres del estatus de las Formas encontrados hasta aquí, pero, para introducirnos en la novedad que Platón presentará en el pasaje del *Fedón* que veremos a continuación, debemos tener en cuenta una consecuencia secundaria ("secundaria" porque no fue objeto de un estudio particular, por el momento) de cuanto hemos visto hasta ahora: la diferencia ontológica entre la Forma (inteligible) y la multiplicidad individual (sensible), con las consecuencias del caso: inalterabilidad versus cambio. Esta dicotomía será criticada por Aristóteles como ejemplo de la "separación" *(khǫrismôs)*[22] que caracteriza la filosofía de Platón. Discutiremos esta cuestión (ya que Platón es consciente del problema), pero es innegable que en los pasajes que vimos hay un abismo entre lo sensible y la Forma inteligible. En el texto siguiente Platón mostrará qué tipo de relación propone para solucionar (¿soslayar?) la "separación" entre ambos ámbitos pero, como es su costumbre, comienza a acercarse paulatinamente al tema en cuestión.

Como el tema predominante del diálogo es la inmortalidad del alma, llega un momento en que, para refutar las críticas de sus interlocutores, Sócrates decide ocuparse de un asunto previo: "La causa de la generación y de la corrupción" (95e9). Sólo el conocimiento de la causa explica la realidad de algo (y, como se sabe, Aristóteles heredará esta idea). Después de resumir las diferentes explicaciones que fue encontrando en su búsqueda, Sócrates llega finalmente al momento "actual" que, como es totalmente diferente de los anteriores, califica de "segunda navegación", es decir, una manera nueva de "navegar", de avanzar en el océano de las posibilidades: en vez de observar directamente las cosas para buscar en ellas su causa, interesarse en la razón de ser de las mismas, vale decir, en los "razonamientos"[23] que explican las causas.

22. Platón utiliza sólo en dos ocasiones (67d4, 9) la palabra *khǫrismôs* y lo hace para referirse a la separación del alma respecto del cuerpo en el momento de la muerte. En cambio, utiliza en abundancia el adverbio *khǫrís*, "separadamente".

23. El término utilizado es el polisémico *lógos*. En el 99% de los casos *lógos* en el *Fedón* significa "razonamiento". Sería insólito que en un pasaje fundamental (Platón mismo lo presenta con inusual solemnidad) *lógos* adquiriera una significación diferente. No dudamos entonces en sostener que Platón decidió, en esta etapa de su filosofía, recurrir a los

¿Qué significa esta expresión? La traducción completa del pasaje sería la siguiente: "Me pareció que era necesario que debía recurrir[24] a los *lógoi* y observar *[skopeîn]* en ellos la verdad de las cosas *[tôn ónton]*" (99e4). Un primer malentendido debe evitarse desde ya: Platón no dice que la verdad sea una propiedad de las cosas, sino todo lo contrario: si se quiere encontrar una verdad *acerca* de las cosas (lo cual es una pretensión de todos los filósofos), ésta *no se encuentra* en las cosas, sino en los *lógoi* acerca de las cosas. Un segundo malentendido consiste en querer encontrar ya en este pasaje la presentación de un órgano especial, la Razón, que tendría como función captar la verdad. Basta observar que tanto en 99e5 como en 100a1 *lógos* está en plural.

La continuación del texto nos ayuda a comprender el sentido del pasaje, pero para ello debemos hacer una breve referencia al contexto en que se encuentra. Platón acababa de reconocer que un estudio de las cosas en directo en vez de iluminarnos puede enceguecernos, como ocurre con quienes observan los eclipses de Sol sin tomar precauciones. Por esa razón él decidió "observar" las cosas en los *lógoi*. Una lectura rápida del texto, o una audición superficial de quienes lo escuchaban, podría sugerir que Platón decidió seguir la vía del "idealismo" dados los obstáculos que pudo encontrar en un eventual "realismo" anterior, puesto que, si es verdad que su primer maestro fue Crátilo,[25] éste habría sostenido que nada puede decirse sobre la realidad sensible, que fluye continuamente.

No es éste el sentido del pasaje. La cita del *Fedón* debe interpretarse no sólo en función de la filosofía de Platón en general, sino especialmente en relación con pasajes anteriores del mismo diálogo, especialmente 65c-e y 78c-d, ya estudiados, en los cuales se describe, con lujo de detalles, qué se entiende por "realidad real", por "lo [que existe] en sí", por "lo que [existe] siempre respecto de sí mismo", es decir, la Forma. Cuan-

---

"razonamientos" (en plural) como un instrumento apto para captar la "realidad real". A pesar de lo dicho, "argumentos" sería una traducción totalmente aceptable, y "definiciones", como alguna vez se ha propuesto, totalmente inapropiada.

24. El verbo *kataphéugo* significa literalmente "refugiarse", y la mayor parte de las traducciones adoptan esta primera acepción. Nosotros preferimos el valor metafórico del verbo, tal como se encuentra también en el *Crátilo*, donde Platón se refiere a quienes, en el teatro, "recurren *[katapheúgousi]* a artificios para hacer volar a los dioses" (425d7), de donde proviene la expresión *deus ex machina*.

25. Así lo dice Aristóteles (*Metafísica* I.6.987a32) y lo confirma Diógenes Laercio (III.6).

do el alma razona *(logízetai)*, capta la Forma. Y ocurre que, respecto de la Forma, las realidades sensibles ya son copias. No puede acusarse entonces a Platón de seguir un camino indirecto, "idealista", cuando decide recurrir a los *lógoi*, ya que ellos captan la *ousía* real, mientras que, al contrario, es quien se apoya en los *hechos* el que sólo estudia imágenes.

Por ello Platón se defiende: "No se crea que quien contempla *tà ónta* en los *lógoi* lo hace más en imágenes *[eikósi]* que quien los observa en los *érga*" (100a1).[26] Ahora bien: como las Formas son las causas de *tà ónta* (como veremos a continuación), recurrir al *lógos* significa buscar la "razón de ser" de *tà ónta*, que son precisamente las Formas.

Antes de proseguir, no podemos evitar preguntarnos qué entiende Platón, en este contexto, por *tà ónta*. Aunque el plural no sea decisivo (ya que también hay muchas Formas), dado el ejemplo anterior de los leños, así como los que vendrán a continuación, pareciera que se trata de la multiplicidad sensible, de cuya "razón de ser" dará cuenta la Forma. Pero una ambigüedad subsiste: la Forma ¿es causa de la existencia de lo individual sensible, o de sus cualidades o propiedades? Los ejemplos tienden a demostrar que se trata de las cualidades: la igualdad en el caso de los leños, o la belleza en el ejemplo que veremos. Pero en la *República* se dirá que la Forma del Bien (y, suponemos, las demás, ya que participan de ella) es la causa "de la existencia y de la esencia"[27] *(tò eînai te kaì tēn ousían)* (509b7), lo cual podría haber estado ya en ciernes en nuestro pasaje, ya que Sócrates anuncia que va a exponer, después de una larga búsqueda, su solución respecto de "la causa de la generación y de la corrupción" (95e9), o sea, de la existencia de algo.

La conclusión del pasaje del *Fedón* sostiene que, en realidad, el conocimiento al que se llega después de utilizar el *lógos* como instrumento para razonar es, como vimos en la Introducción, una "hipótesis" de trabajo, pero a esa hipótesis de trabajo se la conoce en los manuales consagrados

26. En el *Parménides* se dice que "no hay que dejar que la investigación se desvíe observando las cosas visibles y cuanto les concierne, sino que hay que [estudiar] principalmente aquellas cosas que se captan mediante el *lógos* y que son consideradas Formas *[eídē]*" (135e3).

27. En este contexto, la traducción de *ousía* por "esencia" se impone. *Ousía* sería el conjunto de las propiedades de algo, que formarían parte de su definición, lo cual nos autoriza a proponer la traducción de "esencia", aunque con un sentido diferente del que aparecerá en Aristóteles.

a Platón como "la *teoría* de las Ideas".Veamos en detalle el contenido de esta hipótesis, que nos ofrecerá informaciones decisivas sobre el estatus de la Forma. Sócrates dice que "en cada ocasión yo propongo *[hupothémenos]*[28] un razonamiento *[lógos]* que me parece ser el más sólido y todo cuanto considero que concuerda con él, lo coloco como verdadero [...] y en caso contrario lo considero no verdadero" (100a). En los pasajes del *Fedón* ya analizados había varias precisiones sobre el contenido de este *lógos*, pues en efecto, un *lógos* tiene un contenido, ya que "afirma" algo.[29]

¿Qué afirma el *lógos* al que Sócrates llegó como su hipótesis más sólida? Sócrates confiesa a sus interlocutores que no dirá nada nuevo y que repetirá lo que dice siempre a propósito del tipo de causa *(aitía)* que es el objeto de todos sus esfuerzos: "Comienzo por suponer *[hupothémenos]* que existe *[eînai]* algo bello en sí y por sí *[ti kalòn autò kath'hautó]*, y [algo] bueno, y [algo] grande, y así con todo" (100b5). "Y si, además de los bello en sí, existe otra cosa bella *[állo kalón]*, no es bella por otra razón sino porque participa *[metékhei]* de aquello bello, y así con el resto" (100c4). "Yo me atengo, quizá ingenuamente, a lo siguiente: nada hace *[poieî]* bello a algo bello sino aquello bello [en sí], sea la presencia *[parousía]*, sea la comunicación *[koinonía]*, sea como fuere que ello sobreviene, pues por el momento no puedo afirmarlo, pero sí que es por lo bello [*tôi kalôi*, dativo instrumental] que todas las cosas bellas *[pánta tà kalá]* son bellas *[kalá]*" (100d4). "Y es por el tamaño *[megéthei]* que las cosas grandes son grandes, las más grandes, mayores, y las más pequeñas, menores" (100e5).

Platón no tiene duda alguna acerca del papel causal que cumplen las Formas. Las tímidas alusiones del *Eutifrón* y del *Menón* son ahora una verdadera tesis dentro de la hipótesis "más fuerte". Ahora bien: la causalidad supone una relación entre la causa y el efecto, en el caso de Platón, entre la Forma y lo individual sensible. En la primera ocasión en la que presenta esta función, no duda en explicar la relación en términos de participación: si algo es bello es porque "participa *[metékhei]* de lo bello" (100c4), participación que lo hace *(poieî)* bello. Pero luego, sin renegar de la relación que forzosamente supone la causalidad, recurre a las nociones de presencia *(parousía)* y de comunicación *(koinonía)*. Y, consciente de que esa relación existe, dice que no es cuestión de palabras (ella "sobreviene

28. Participio presente del verbo emparentado con el sustantivo hipótesis: ***hupotíthemi***.

29. Heráclito extrajo todas las consecuencias posibles de este matiz de *lógos*.

sea como fuere"), ya que, por el momento, no puede afirmarlo claramente. Esta confesión, inédita en un gran filósofo (si bien Platón ya se puso a la defensiva cuando dijo que quizá su hipótesis era ingenua), se confirma cuando admite pocas páginas después que, cuando una hipótesis parece no ser adecuada, se la debe poner a prueba "hasta que se encuentre algo satisfactorio" (101e1).[30] Como dijimos en la Introducción, todo está preparado para que en un momento dado el mismo Platón encare una "segunda navegación".

Entre las posibilidades presentadas en el texto precedente, es la de "participación" la que va a figurar más a menudo, sea mediante el verbo recién utilizado, *metékho̱*, o su sinónimo *metalambáno̱*. *Parousía* aparece casi siempre representada por su forma verbal, "estar presente" *(páreimi)*, y "comunicación" *(koino̱nía)* será retomada y privilegiada en el *Sofista*.

Tanto *metékho̱* como *metalambáno̱* son verbos compuestos con fuerte contenido concreto. *Metékho̱*, compuesto de *ékho̱*, "tener", incluso "estar",[31] significa literalmente "tomar una parte de algo" o, directamente, "tomar parte". Otro tanto ocurre con *metalambáno̱*, compuesto de *lambáno̱*, "tomar", "agarrar". Evidentemente, como todo el vocabulario filosófico, que utiliza nociones de la lengua corriente, ambos verbos son utilizados metafóricamente, pero, como ellos justifican la existencia de lo sensible, que consiste en tomar una "parte" de la Forma, o compartirla, Platón no podrá dejar de plantearse el problema de la relación entre lo inteligible y lo sensible... y el problema de los "intermediarios" surgirá.

Dada la función causal de las Formas que Platón privilegia en el *Fedón*, se confirma que ellas son trascendentes. Nada puede causarse a sí mismo, e incluso ontológicamente la causa está en un nivel superior, ya que todo efecto la supone. Si una realidad no origina nada, no es "causa", pero existe; si un efecto no tiene causa, ni siquiera se llama efecto, y, además, no existe.

30. Ésta es la moraleja que el Parménides del *Parménides* (que no es otro que Platón II) aconsejará al joven Sócrates (que no es otro que Platón I).

31. Tanto ayer como hoy, cuando un griego encuentra a un amigo, la pregunta ineludible es: *"Pô̱s ékheis?"*, es decir, "¿Cómo estás?".

(c) Las Formas en el segundo período (B): Fedro, Crátilo, Banquete, República

El *Fedro* retoma la tesis principal del *Fedón* (o la prepara, si se escribió antes): "Toda alma es inmortal" (245c5).[32] Por consiguiente, el alma tiende a dirigirse hacia el reino de los inmortales, que son los astros, y, después de un viaje azaroso, "cuando llegan a la cima del cielo, se colocan sobre la espalda del cielo [...] y contemplan lo que se encuentra fuera del cielo" (247b7). Eso que se contempla es una "sustancia que subsiste substancialmente"[33] que sólo puede ser captada por el intelecto; se trata del género *(génos)* del cual hay conocimiento verdadero. No hay duda de que se trata de las Formas.

En el *Crátilo*, a propósito del modelo que debe seguir el legislador que establece los nombres, Platón hace un razonamiento por analogía: debe proceder como un carpintero que fabrica una lanzadera para un telar, es decir, debe inspirarse en algo que sirve, dada su naturaleza, para tejer. Para ello, debe observar *(blépọn)* la Forma *(eîdos)* de la lanzadera, que merece el nombre de "lanzadera en sí" *(autò ho éstin kerkís)* (389b5) y, siempre que se trate de fabricar una lanzadera, sea para el tipo de tejido que fuere, ésta debe tener *(ékhein)* la Forma de la Lanzadera.

En este segundo período, una descripción a la vez poética y rigurosa de la Forma se encuentra en el discurso de Diótima en el *Banquete*. Después de describir la ascensión dialéctica en búsqueda de la belleza en sí, quien llega "al término de las cuestiones relativas a Eros contemplará *[theómenos]* inmediatamente *[exaíphnẹs]* algo maravillosamente bello por naturaleza, precisamente eso, Sócrates, que fue la meta de tantos esfuerzos, algo que siempre es lo que es, sin generarse y sin corromperse, que no crece ni disminuye, algo que no es a veces bello y a veces feo, sea de un modo o de otro, bella para algunos y fea para otros [...] Ella aparecerá en sí y por sí, con un único aspecto *[monoeidés]*, mientras que todas las

32. La frase, no obstante, es ambigua: *"psykhẹ́ pâsa athánatos"* puede significar también que "toda el alma es inmortal".

33. Otra traducción posible es "realidad realmente real". Se trata de tres términos derivados del verbo "ser": sustantivo *(ousía)*, participio presente *(oûsa)* y adverbio *(óntos)*. En Platón, en otros casos, es preferible traducir *ousía* por "realidad", como resulta evidente en el famoso pasaje de la "gigantomaquia" del *Sofista* (246a5); en Aristóteles, en cambio, se suele recurrir a "sustancia" o "esencia".

otras cosas bellas participan *[metékhonta]* de esta belleza de tal manera que el nacimiento y la muerte de ellas no la aumentan ni la disminuyen en nada, pues no la afectan en absoluto" (210e1).

Como la *República* es un verdadero documental sobre el proyecto ético-político de Platón, no es de extrañar que las Formas ocupen un lugar preponderante. Varios de los elementos propios del estatus de las Formas que ya hemos encontrado serán tratados con mayor precisión (en especial su separación respecto de lo sensible) y, como novedad, se presentará con lujo de detalles el método apropiado para conocerlas/aprehenderlas, que había estado apenas esbozado en el *Fedro* y en el *Banquete*, la dialéctica, y se esbozará una jerarquía, con la presentación de una forma más importante que otras. A continuación sólo veremos algunos pasajes que confirman, a veces desde una perspectiva diferente, los aspectos ya estudiados y, evidentemente, aquellos que presentan nuevos caracteres.

Cuando Platón trata de precisar el tipo de personalidad que debe poseer el filósofo para poder ocuparse de los asuntos públicos, comienza por distinguirlo de quienes, también deseosos de aprender, aman los espectáculos y las artes en general. Son semejantes, pero el filósofo "ama el espectáculo de la verdad" *(tê̱s alētheías... philotheámonas)* (475e4), mientras que los otros, como dirá más adelante, son sólo "amantes de las opiniones" *(philodoxoí)* (480a6).

La diferencia principal entre unos y otros es la siguiente: los amantes de los espectáculos buscan la belleza de los colores, de las melodías, de las voces, pero "son incapaces de captar e incluso de contemplar con el pensamiento la naturaleza *[phúsis]* de lo Bello en sí *[autoû toû kaloû]*" (476b6). Para ellos, amantes de las cosas bellas pero ignorantes de la belleza en sí *(autò kállos)*, sin posibilidad de conocerla ni de concebirla, la vida es como un sueño. Es pura vigilia *(húpar)*, en cambio, la vida de quien, por el contrario, "piensa que existe algo que es Bello en sí y que es capaz de contemplarlo *[kathorân]*, y no sólo a aquello sino también a [las cosas] que participan *[metékhonta]* de él, y que no lo confunde con lo participado, ni a lo participado con él" (476d1).

Y a continuación Platón pone en relación ambas actitudes con el conocimiento: a la manera de razonar *(diánoia)* del filósofo se la llama conocimiento *(gnṓmē)* y a la del amante de los espectáculos, opinión *(dóxa)*. La opinión es definida como intermediaria entre el conocimiento y la

ignorancia, puesto que su objeto a veces existe y a veces no (477a6), y quien se atiene a la opinión no cree que haya "una cierta Forma *[idéa]* de lo Bello en sí, que existe siempre de la misma manera respecto de sí misma", y que constituye una unidad *(hén)* (479a1). Este objeto del conocimiento, en cambio, existe, y como posee existencia en forma absoluta, es absolutamente conocido *(pantelôs òn, pantelôs gnostón)* (477a3).

Esta referencia a una "existencia absoluta, total" nos conduce directamente a la primera novedad que introduce la *República* respecto de otros diálogos, la presentación de una Forma superior a las otras, la Forma del Bien. Ocurre que el futuro filósofo, si pretende algún día gobernar, debe poseer gran número de conocimientos y, para ello, debe privilegiar el aprendizaje *(máthema)* más importante. Acabamos de utilizar el término "novedad" porque nosotros, hoy, debemos limitarnos a leer los diálogos, pero cuando Sócrates alude a este aprendizaje dice que es algo que sus oyentes le han oído exponer "no pocas veces" *(ouk oligákis)* (504e8):[34] "Muy a menudo me han escuchado hablar del aprendizaje máximo, y de la Forma del Bien *[he toû agathoû idéa]*, gracias a la cual [*hêi*, dativo causal] lo justo y otras cosas por el estilo llegan a ser valiosas y útiles" (505a2). Nada de lo que se posee[35] es útil sin el Bien, y no vale la pena conocer si no se conoce lo Bello y lo Bueno *(kalòn kaì agathón)* (505b3).

Estas breves aclaraciones, así como la frase "[el Bien] es aquello en vista de lo cual [*toúto héneka*, causa final] la *psukhé* hace todo lo que hace" (505d11), nos permiten afirmar que, como será el caso de las Formas de lo Mismo y de lo Otro en el *Sofista*, la Forma del Bien es una Forma funcional, sin contenido:[36] ella permite a las demás Formas cumplir

34. Los autores que toman literalmente este tipo de afirmaciones en los diálogos de Platón –no es nuestro caso– encuentran en esta frase una confirmación de "cursos" de Platón sobre el Bien, que formarían parte de su "enseñanza oral". Si se acepta como verdad absoluta todo cuanto Platón escribe, Sócrates habría sido ya un filósofo consumado a los veinte años –así dice Platón en el *Parménides*– partidario de la existencia de "Formas". Un testigo menos imaginativo, Aristófanes, reconoce la importancia de Sócrates como pensador pero cuando tiene más de cuarenta años, y con una tendencia que se acerca bastante a la sofística, pues "enseña" que el argumento débil se impone al más fuerte. Véase Introducción, nota 3.

35. En tanto la Forma del Bien se aplica, por participación, a todas las demás Formas, suponemos que esta frase puede interpretarse como la posesión de un atributo, por ejemplo, la igualdad, en las cosas iguales, que deben ser "bien iguales" y no aproximadamente.

36. Obviamente, no se trata del Bien como valor moral, opuesto al Mal.

"bien" su misión, misión que consiste en transmitir (por participación, presencia, comunicación o como fuere) su *phúsis*: lo Bello, belleza, lo Justo, justicia, etc. Sólo así la "propiedad" comunicada es valiosa y útil, y no aleatoria. Como Platón lo dirá más adelante, esta Forma será la garantía de la *ousía*, es decir, del carácter "real" tanto de las demás Formas como de los contenidos que ellas transmiten a lo individual sensible. Sólo así el ideal ético-político podrá llevarse a cabo sin improvisaciones ni imprecisiones: "La constitución *[politéia]* será ordenada, bella y perfecta[37] cuando el gobernante *[phúlax]*, conociéndola, la observe[38] *[episkopêi]* [*sc.*, a la Forma del Bien]" (506a9).

Debemos admitir que nuestra aproximación a la Forma del Bien –como la de Platón, por otra parte...– fue sólo parcial. No basta con deducir que es una Forma diferente de las otras porque su papel es funcional (y decimos "deducir" porque Platón no lo dijo). Los interlocutores de Sócrates, ansiosos, exigen precisiones y piden a Sócrates que, para definirla, "se explaye *[diéltheis]* de la misma manera en que lo hizo acerca de la justicia, la sagacidad y las otras cosas" (506d4). No obstante, consciente de la dificultad del tema, Platón decide "dejar de lado, por el momento *[tò nûn]*, la pregunta concreta «¿Qué es el Bien?» *[tí pot'estì tagathón]*" (506d9), y propone ocuparse de algo que es lo más semejante al Bien: su hijo.

Para no ser mal interpretado, Sócrates aclara que va a explayarse sobre el hijo del Bien dentro de la terminología y de los procedimientos habituales en él, y en función de lo que ya dijo antes *(émprosthen hrethénta)*. Y, a modo de introducción terminológico-conceptual, resume su posición: "Hay una multiplicidad de cosas bellas, de cosas buenas; afirmamos que cada una existe de ese modo,[39] y así las distinguimos en el razonamiento [...] Y sostuvimos también la existencia de un Bello en sí, de un Bien en sí *[autò agathón]*[40] y así, respecto de todo cuanto antes colocamos como

37. En castellano hacen falta tres adjetivos para respetar el valor del término *kekosmétesai*.

38. Es decir, la contemple y la haga cumplir.

39. En esta etapa de la filosofía de Platón podría extrañar el uso del verbo "ser" con sentido existencial para referirse a la multiplicidad. Si se quiere debilitar la expresión, una traducción posible sería "y afirmamos que así son", es decir, las cosas bellas, bellas, etc., con valor atributivo.

40. ¿Puede acusarse a Platón de colocar en el mismo razonamiento el *definiens* y el *defi-*

múltiple, ahora, inversamente, lo colocamos a cada uno en función de una única Forma *[idéa]*, como siendo algo único, y a cada uno lo llamamos «lo que es» *[hò éstin]*" (507b5). Y, mientras que a la multiplicidad se la ve, a la Forma *(idéa)* se la piensa *(noeîsthai)*.

Después de esta aclaración, Platón retoma su analogía y aclara que cuando aludió al hijo del Bien se refirió al Sol. Como en pasajes anteriores, la analogía completará algunos puntos no encontrados hasta ahora referentes al estatus de las Formas. En primer lugar, Platón subraya una vez más la existencia de dos "lugares" *(tópoi)*, el visible[41] y el inteligible. Lo inteligible está en relación con el pensamiento y lo pensado; lo visible, con la luz. La vista puede ser deficiente, pero no cuando el Sol ilumina los colores. La misma diferencia existe cuando es la *psukhḗ* la que piensa: "Cuando ella se dirige hacia lo que iluminan la verdad y el ser, en ese caso piensa y conoce y muestra que tiene inteligencia" (508d5). En cambio, cuando se dirige a lo que nace y muere, sólo tiene opiniones y la inteligencia está ausente.

La frase siguiente justifica los casos en los que la *psukhḗ* capta la realidad: "Aquello que confiere *[parḗkhon]* la verdad a los objetos conocidos y que confiere a quien conoce esta posibilidad [de conocer], hay que decir que es la Forma del Bien *[tḕn toû agathoû idéan]*. Ella es la causa *[aitía]* del conocimiento y de la verdad y puedes pensarla como algo cognoscible, y si reconocías que tanto el conocimiento como la verdad eran bellos, estarás en lo cierto si piensas que hay algo más bello que ambos" (508e). Pero la función de la Forma del Bien va más allá de este carácter causal respecto del conocimiento y de la verdad:

> Y bien, en todo lo cognoscible, su inteligibilidad ["cognoscibilidad"] no sólo está presente *[pareînai]* gracias *[hupó]* al Bien sino que también su existir y su esencia *[tò eînai te kaì tḕn ousían]* les sobrevienen gracias a él, aunque el Bien no sea una esencia, sino que está más allá de la esencia en majestuosidad y en poder. (509b6)

---

niendum? Para soslayar la dificultad puede decirse que en este pasaje se trata de definir el Sol, no el Bien.

41. La referencia a la visión se debe a que se tratará del Sol, que permite ver, pero evidentemente el "lugar" abarca todo lo sensible.

El contenido de las frases precedentes es extremadamente difícil de descifrar, y la literatura consagrada a elucidarlo es considerable.[42] Un principio de explicación podría surgir del paralelismo de la analogía, si éste es riguroso: el Sol no sólo otorga visibilidad (o sea, la posibilidad de ser visto) a lo visible, sino también nacimiento, crecimiento y alimentación (509b4).[43] En la analogía, el Bien otorga no sólo inteligibilidad (o sea, posibilidad de ser conocido) a lo cognoscible, sino también *tò eînai* y *ousía*, el existir y la esencia. La primera parte de la analogía (visibilidad: inteligibilidad) no ofrece dificultad; en la segunda, en cambio –si la analogía es válida miembro a miembro–, debemos preguntarnos qué significa que Platón compare nacimiento, crecimiento y alimentación al hecho de existir (pues se trata del infinitivo del verbo "ser") y a la esencia o realidad de lo cognoscible. Es probable que con la pareja existir-esencia Platón haya querido presentar una descripción completa de la Forma (recuérdese que "los cognoscibles" son las Formas), que son "esencias existentes":[44] cada una tiene su *phúsis*, equivalente a su esencia, y, además, existen. La esencia que la caracteriza es el equivalente de la realidad material de lo sensible, caracterizada por el origen y el desarrollo.

Queda por explicar de qué manera, por ejemplo, la Forma del Bien puede ser la causa a la vez de la belleza de lo Bello, de la justicia de lo Justo, etc., y de qué manera les transmite sus respectivas existencias. La incógnita se resolverá recién en el *Sofista* donde la Forma del Bien será reemplazada por tres Formas: la de Ser (dadora de existencia) y las de lo Mismo y lo Otro, que determinarán la especificidad de cada Forma.

Es también problemática la interpretación de la enigmática frase según la cual la Forma del Bien no es una esencia, sino que está más allá de la esencia *(epékeina tē̂s ousías)* (509b9). Una interpretación posible sería la siguiente: la esencia define el contenido de cada Forma (en el *Sofista* Platón utilizará a menudo el término *phúsis*) pero, como dijimos, la Forma del Bien es funcional, no tiene un contenido, *ergo*, no tiene esencia. Pero eso no significa una cierta devaluación; al contrario, como todas las

42. Un estudio detallado y documentado de las diversas interpretaciones se encuentra en Francesco Fronterotta (2001: 136-144).

43. Podemos interpretar que para Platón sin luz no hay vida.

44. Recuérdese la fórmula de *Fedro* 247b7: "sustancia que subsiste sustancialmente" o "realidad realmente real".

Formas suponen un buen uso de aquello que transmiten (= su esencia), la Forma del Bien, que les permite actuar "bien", debe ser forzosamente más "majestuosa y poderosa". En el *Fedón* Platón, sin referirse a la Forma del Bien, había dicho que "es el bien *[tò agthón]* y lo que obliga *[deón]*[45] lo que une y reúne verdaderamente" (99b5).

Poco después de la presentación de la Forma del Bien que acabamos de analizar, Platón, para ilustrar de manera didáctica los dos "lugares" que configuran la realidad, el sensible y el inteligible, presenta la conocida imagen de la línea dividida,[46] que no agrega elementos nuevos a nuestro estudio del estatus de las Formas, pero que adelanta, en dos palabras, el método que hay que poner en práctica para captarlas, que será expuesto más adelante. En este pasaje se dice que a la sección de la línea que corresponde a la parte superior de lo inteligible "la capta el razonamiento *[lógos]* gracias a la fuerza *[dúnamis]* del dialogar *[dialégesthai]*" (511b4). En ese momento, el razonamiento "no se vale en absoluto de lo sensible, sino sólo de aquellas Formas que existen en sí mismas y de por sí *[eídesin autoîs di' autô̱n eis autà]*" (511c2), que son el fin de la búsqueda. El "dialogar" en cuestión se presenta como un verdadero método: el método dialéctico, que Platón ilustra con lujo de detalles, pero antes debemos decir dos palabras sobre un breve pasaje que concluye la conocida analogía de la caverna.

El pasaje en cuestión, apenas seis líneas, es un resumen completo del estatus y de la función que cumple la Forma del Bien. El prisionero que logra escapar de la oscuridad y llega al "lugar" visible, que es una imagen de lo inteligible, tiene cierta dificultad en contemplar la meta de su ascensión, que es la Forma del Bien. Pero, una vez captada tal como es, "debe admitir que ella es la causa *[aitía]* de todas las cosas correctas *[orthô̱n]* y bellas *[kalô̱n]*[47] [...] y que, siendo soberana *[kúrion]* en lo inte-

45. Platón hace un juego de palabras con la etimología del verbo *déo̱*, relacionado con *desmós*, "lazo". En castellano algo similar ocurre con el verbo "ob-ligar".

46. Sólo nos ocuparemos de los pasajes que acentúan la "separación" y el estatus de la Forma. Un estudio completo de la analogía se encuentra en las 737 páginas (¡!) consagradas al tema por Yves Lafrance en los dos volúmenes de *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire* (el autor anunciaba la presentación de otros dos volúmenes).

47. Téngase en cuenta que la noción griega de belleza *(kalón)* no tiene sólo sentido estético; es también sinónimo de lo que está bien, y su valor es muy similar al de *agathón*.

ligible, procura la verdad *[alétheia]* y la inteligencia *[noûs]*; y es observándola como se debe actuar de manera sensata *[euphrónos]*, tanto en la vida privada como en la pública" (517b9). Como dijimos en varias ocasiones, las Formas, y en grado sumo la Forma del Bien, cumplen no sólo una misión en el ámbito del conocimiento, garantizando un objeto "firme" a conocer, sino en el plano de la conducta, como Ideal (y no sólo Idea) a alcanzar.

El método que Platón propone para conocer/aprehender a la Forma, es la dialéctica, que es definida como una "marcha" (*poreía*, *República* 532b4) o un "camino" (*méthodos*,[48] 533c7), que parte de lo sensible pero luego avanza a través de argumentos (éste es el sentido de *dialégesthai*) hasta llegar a la "intelección" *(nóesis)* y el "razonamiento" *(logismón)* (524b4), que permite elaborar un *lógos* (discurso explicativo) de la Forma. En el pasaje del *Fedón* que ya analizamos, Platón ya lo había dicho. En esta ascensión la *psukhé* no se detiene hasta que no haya captado "el Bien en sí mismo" *(autò hò éstin agathón)* (432b1).

El último libro de la *República*, a propósito de los elementos a rechazar en la futura organización social, critica la imitación. Esta crítica nos va a introducir en uno de los aspectos más problemáticos de la *theoría* de las Formas: sus integrantes. Por el momento sólo veremos los ejemplos que Platón ofrece en este Libro x, y más adelante nos ocuparemos en detalle del tema. El punto de partida retoma una noción soslayada apenas en el *Fedón* (78e, 102b2), el carácter "nominador" de la Forma:[49] "Solemos colocar una Forma *[eîdos]* única sobre una multiplicidad a la que atribuimos el mismo nombre *[ónoma]*" (596a6). Esta propiedad de la Forma será objeto de una de las preguntas que Parménides formulará al joven Sócrates en el *Parménides*: "¿Dices que es porque hay Formas que las cosas que participan de ellas reciben su nombre?" (130e6). En la *República*, como ejemplo de esa multiplicidad, se cita el caso de la existencia de muchas mesas y de muchas camas, si bien hay una sola Forma *(idéa)* de la mesa y una sola de la cama. El carpintero las fabrica mirando *(blépon)* la Forma

---

En una persona, la *kalokagathía* (palabra compuesta de "bello" y "bien") es sinónimo de integridad, de alguien que es como se debe.

48. Recuérdese que la palabra "método" significa "estar en-caminado", *metá-hodós*.

49. En el *Crátilo* había dicho que el legislador debe otorgar "la Forma *[eîdos]* del nombre a las sílabas" (390a5).

(idéa) de la mesa y de la cama pero, evidentemente, "no fabrica la Forma" (596b9), es decir, no produce "lo que es" *(hò éstin)*, sino algo que es como lo que es *(oîon tò ón)*, "pero que no es" (597a4). Como sólo el modelo es verdadero, lo que se le parece es algo más bien oscuro.

Pero ocurre que un pintor puede, a su vez, dibujar una cama. Habría, en ese caso, tres camas: la cama "por naturaleza *(phúsei)*, la fabricada y la dibujada". La cama única es obra de la divinidad, que no tiene por qué fabricar más de una, "que es la cama que es cama" *(hò éstin klínē)*;[50] la del pintor es algo tercero: una imitación de un objeto fabricado. Y como su modelo es una cama sensible, que se ve según una cierta perspectiva, el dibujo no reproduce el original tal como es. Quienes creen que la cama es así, se engañan, como ocurre con todos quienes siguen a los "imitadores" (poetas –especialmente Homero–, autores trágicos, etcétera).

Dada la insistencia en recordar que el autor de la Forma "por naturaleza" es la divinidad, no caben dudas de que Platón afirma clara y distintamente que *hay* una Forma de la cama, *ergo*, una cama en sí. Pero, como siempre en la *República*, en 523b5,[51] había negado rotundamente que existiese una Forma del dedo, que, como la cama, es una sustancia. Esta intromisión de una sustancia en un "lugar" en el que hay un casi[52] monopolio de cualidades, valores y atributos, es extraña, y Platón confesará en el *Parménides*, como veremos, que se encuentra (¿encontró?) ante una dificultad.

(d) Recapitulación

En el capítulo 1 hicimos una presentación a priori de la *theoría* de las Formas y de ciertas cuestiones terminológicas: véase (b) "Las «realidades en sí»" y (c) "Cuestiones terminológicas", (ii) "En Platón". Después de haber recorrido las obras del primer y del segundo período, podemos agregar los siguientes elementos.

Las Formas, realidades en sí y por sí (es decir, no dependientes de

50. "Pues, si hubiera hecho dos o más, éstas serían copias, a su vez, de una única" (597c8).

51. Nos ocuparemos de este pasaje en el capítulo 1 de la segunda parte.

52. "Casi" porque hay otros dos o tres casos, como el ya citado del *Crátilo* acerca de la Forma de la Lanzadera.

circunstancias particulares ni de la materialidad), son sólo inteligibles y, metafóricamente, están en un "lugar" opuesto al de lo sensible. Son esencias existentes que responden a la pregunta "¿Qué es X?".

Respecto de lo sensible, cumplen una función causal, tanto en lo que concierne al conocimiento (sólo ellas son totalmente cognoscibles) como ontológicamente (son causa de su existencia, sea directamente, sea *via* la Forma del Bien). O sea que su estatus no es el de un simple concepto, si bien reúne en una unidad conceptual la multiplicidad sensible. Esa Forma única otorga un nombre a la multiplicidad que participa de ella. Respecto de la Forma, lo múltiple es una copia.

A pesar de la separación entre ambos "lugares", las Formas están "presentes" en lo sensible, y lo sensible "participa" de las Formas. Gracias a ello, las Formas son criterios para distinguir un valor de otro y modelos a seguir.

SEGUNDA PARTE

LA AUTOCRÍTICA DEL *PARMÉNIDES*

Introducción

Hay casi unanimidad entre quienes se ocuparon de la biografía de Platón en reconocer que el regreso de su segundo viaje a Sicilia tuvo lugar muy probablemente en el año 365. Platón, que acabada de finalizar la escritura de la *República*, alentado por su viejo amigo Dión, se había dirigido a Siracusa con la intención de asesorar al joven tirano Dionisio II en el manejo del poder, pero la experiencia terminó mal. El tirano, que temía una rebelión, exilió a Dión y, según cuenta el mismo Platón, "empezó a correr el rumor de que Dionisio II quería condenarme a muerte con el pretexto de que yo era culpable de lo que estaba por suceder" (*Carta VII*, 329c9). Finalmente, el tirano se contentó con mantenerlo como rehén, y, ocupado por asuntos bélicos en el continente, finalmente lo liberó. La ausencia de Platón de Atenas había durado casi dos años y medio, durante los cuales la Academia había quedado en manos de Eudoxo, quien, como parte de sus prerrogativas, había admitido como estudiante a un joven de apenas dieciocho años, originario de Estagira, Aristóteles. Citamos este hecho porque la imaginación desbordante de ciertos estudiosos atribuye a Aristóteles los cambios que, de ahí en adelante, se producirán en la filosofía de Platón...

No es necesario recurrir a la filosofía-ficción para explicar que un autor esencialmente antidogmático como Platón, que eligió el diálogo como estilo literario para mostrar cómo se generan, se discuten o se refutan posiciones, haya decidido, en un momento dado, examinar su producción anterior desde una nueva perspectiva, y que haya detectado ciertos puntos débiles que debían ser sometidos a un *lifting* rejuvenecedor. Es precisamente lo que hizo en el *Sofista*. Pero, antes de hacerlo, y con una honestidad intelectual nunca vista en otros filósofos, escribió un

diálogo en el cual, didáctica y dramáticamente, expuso los problemas que detectó en su *theoría*. Ese diálogo es el *Parménides.*

Platón, no sólo filósofo sino también artista talentoso, necesitaba una *mise-en-scène* inhabitual para poder transmitir un mensaje también inhabitual. Y, como ocurrirá en el caso del *Sofista*, donde no será Sócrates quien exponga sus ideas, también en el *Parménides* será Sócrates quien cambiará de estatus: se encontrará rejuvenecido. Su edad no tendrá efecto en sus concepciones filosóficas pues, como se verá, expondrá literalmente frases y conceptos que Platón puso en su boca no sólo en su madurez sino incluso en su vejez, cuando su proceso está ya en curso. ¿A qué se debe el rejuvenecimiento impuesto a Sócrates por Platón en el *Parménides*? A la necesidad de mostrar el riesgo que corre alguien inteligente cuando carece de experiencia para defender su posición. Según un prejuicio ancestral, por más inteligente que un joven sea, la juventud va acompañada por la inexperiencia, y Sócrates, por falta de experiencia, no podrá defender la necesidad de sus Formas, que, a pesar de todo –se reconoce después del maltrato–, "son, sin embargo, las únicas que aseguran la posibilidad *[dúnamis]* de ejercer la dialéctica *[toû dialégesthai]*" (135c2). Final feliz, si se quiere.

Poco le costó a Platón elegir al interlocutor –y refutador– de Sócrates, si bien el candidato debía reunir varias condiciones: ser un verdadero filósofo, pero capaz de dejar de lado su propia filosofía (de otro modo, Platón hubiese hecho su publicidad) para guiar por el buen camino a un joven entusiasta pero inexperto; ser alguien que Platón admiraba, y, finalmente, ser anciano. La figura de Parménides se impuso casi naturalmente. Ya en el *Teeteto* Platón lo había tratado de "venerable y temible" (183e6) y en el *Sofista* intentará suprimirlo, no por crueldad, sino para desembarazarse psicoanalíticamente de esa figura paterna que lo obsesionaba.

El *Parménides* parecerá ser, a primera vista, un diálogo entre el joven Sócrates y el viejo Parménides pero, como ocurre en Platón –y ocurría en Parménides– las apariencias engañan. *El diálogo será un monólogo entre el Platón de hoy* –el que escribe el diálogo– *disfrazado de Parménides, y el Platón de ayer* –hasta la *República*– *disfrazado de Sócrates.* Imaginamos desde nuestro presente el placer inmenso que habrá tenido Platón al escribir este dia/monólogo.

Cuanto acabamos de decir nos coloca entre quienes no creen en la

realidad histórica del encuentro entre Sócrates y Parménides.[1] Se trata de un dia/monólogo que intercambia ideas, no personajes históricos. Además, Platón hace lo imposible para desrealizar el encuentro: el diálogo en sí está mostrado como el recuerdo que alguien, Antifón, que después se ocupó sólo de cuidar caballos (¡!),[2] conserva de un relato que le hizo un amigo, Pitodoro, de una visita que hace muchos años hicieron Zenón y Parménides a Atenas.[3] Un tal Céfalo[4] y otros amigos que lo acompañan están interesados en saber qué paso entonces y recurren a Glaucón y Adimanto, hermanos de Antifón (y medio hermanos de Platón) para que le pidan a éste la versión del relato que le hizo Pitodoro. Es así como este cuidador de caballos "cuenta" lo que le contó un testigo directo de la mencionada visita, durante la cual Zenón pronunció una conferencia a la que asistieron su maestro Parménides y un joven curioso, Sócrates. Ese relato es el texto que conocemos hoy como el *Parménides* de Platón. Como observara Reginald E. Allen (1997: 69), esta "estructura se parece a un conjunto de cajas chinas", expresión equivalente a "muñeca rusa", con un relato dentro de un relato que es a su vez un relato, etc. Este autor calculó la fecha probable del encuentro original y la del momento en que Antifón la relata, y dedujo que unos cincuenta años separan ambos acontecimientos, con lo cual, agrega, el paso del tiempo añade un nuevo motivo para desconfiar de la autenticidad del relato.

Cuando presenta los interlocutores, Platón ofrece detalles bastante precisos sobre sus edades: Parménides tiene alrededor de sesenta y cinco años –si bien parece de edad bastante avanzada (*mála presbútēn*, 127b2)–, Zenón se acerca a los cuarenta y Sócrates es muy joven (*sphódra néon*,

1. Hay investigadores que toman como verdades reveladas las alusiones a veces irónicas de Platón y, en función de las fechas que se deducen del *Parménides*, retrasan treinta y cinco años el nacimiento de Parménides (¡!).

2. Como contraargumento en favor de la objetividad del relato Luc Brisson (1994: 256, n. 15) sostiene que, como seguramente este personaje no tiene la menor idea del contenido de lo que escuchó, lo transmite tal cual, sin interpretarlo ni modificarlo.

3. Francis M. Cornford (1939: 64) afirma que "la complicada explicación de la manera en que el relato llegó a nuestras manos ayuda al lector a suponer que una conversación semejante ni remotamente pudo haberse llevado a cabo".

4. Y que es un homónimo del Céfalo que ofrece su lujosa mansión para que Sócrates exponga la *República*.

127b4, 130d1).[5] El pasaje del diálogo que nos interesa en vistas de nuestro tema comienza cuando Sócrates propone su propia *theoría* para superar las dificultades que encuentra en la conferencia que Zenón acaba de pronunciar. Éste había criticado la posibilidad de la existencia de la multiplicidad (*ergo*, deduce Sócrates, había defendido la unidad, como Parménides) porque, si ella existe, las cosas pueden ser a la vez semejantes y desemejantes. Y bien: para Sócrates, nada lo impide. Y es para demostrar esta posibilidad que el Sócrates joven, que es el Platón cuya *theoría* expusimos en las páginas anteriores, desarrolla su pensamiento.

Cada palabra empleada por Sócrates en el texto que veremos parece haber sido pensada para un artículo de una enciclopedia sobre "Las Formas de Platón". Con una convicción y un entusiasmo que sin duda Platón atribuye a su juventud, Sócrates comienza por suponer que sus ideas son prácticamente algo que se impone naturalmente, ya que se dirige a Parménides en estos términos:

> ¿No piensas acaso que existe algo así como una Forma en sí y por sí *[autò kath'hautò eîdos ti]* de la semejanza, a la que se le opone, como contraria, lo que es desemejante? ¿Y que las cosas que llamamos múltiples participan *[metalambánein]* de ambas? ¿Y que las cosas que llegan a ser semejantes lo son porque participan *[metalambánonta]* de la semejanza, y en la medida en que participen *[metalambánei]* de ella? ¿Y que las desemejantes [lo son porque participan] de la desemejanza, y las que son ambas cosas [lo son porque participan] de ambas? Si todo participa *[metalambánei]* de ambas, siendo contrarias, y por el hecho de participar de ambas son ellas mismas semejantes y desemejantes, ¿por qué asombrarse? En cambio, si alguien dijera que las cosas que son semejantes en sí *[autà tà homoiá]* devienen desemejantes, o las desemejantes, semejantes, eso sí que sería prodigioso. Pero si son las cosas que participan *[metékhonta]* de ambas las que exhiben esas afeccio-

5. Se admite que alguien puede ser considerado *néos* hasta pasar los veinticinco años, pero el adverbo *sphódra* invita a creer que Sócrates puede haber tenido apenas unos veinte años. Respecto de Parménides, los datos más serios sobre su cronología se encuentran en Diógenes Laercio, que es menos imaginativo que Platón (no es ni filósofo ni artista), quien utiliza las fechas del cronólogo Apolodoro, y que propone el año 540, más o menos, como nacimiento. Si es así, cuando nace Sócrates (469), Parménides ya tiene ochenta y un años, y ciento uno cuando Sócrates tiene veinte.

> nes, no hay nada en ello, Zenón, que me parezca fuera de lugar *[átopon]*, como no lo hay tampoco si se dice que todas son uno, porque participan *[metékhein]* de lo uno, y las mismas son múltiples porque participan *[metékhein]* también de la multiplicidad. Por el contrario, si es lo Uno en sí *[ò éstin hén]* que, él mismo, se mostrara múltiple, y, a su vez, la Multiplicidad como uno, eso me asombraría, y así con lo demás. Si los géneros y las Formas en sí mostraran en sí mismos ser afectados por estados contrarios, sería posible asombrarse. (128e6 ss.)

Respecto del estatus de la Forma, que es en sí y por sí, y por eso no cambia, y de su diferencia respecto de lo múltiple (hasta este momento no apareció la noción de "sensible"), Platón repite cuanto siempre dijo. Pero es curiosa la insistencia en la noción de "participar", que también estuvo siempre presente, pero que acá ocupa un lugar de privilegio: se la encuentra, hasta acá (luego seguirá apareciendo) nada menos que ocho veces en dieciséis líneas (en el texto griego). La insistencia se explica, ya que la "participación" será el punto central de la autocrítica, como veremos.

Y luego Sócrates, siempre llevado por el impulso que lo caracteriza en esta etapa (que luego se atenuará y se transformará en incertidumbre) ofrece ejemplos de cohabitación, en lo mismo, de unidad (él, como una persona), y de multiplicidad (él, con un lado derecho y uno izquierdo). Pero vuelve a aclarar que eso no significa que lo Uno es múltiple ni que lo Múltiple es uno.

La tarea a realizar es la siguiente: "En primer lugar, distinguir separadamente[6] las Formas en sí y por sí *[autà kath'hautà tà eídē]*, como la semejanza y la desemejanza, la multiplicidad y la unidad, el reposo y el movimiento, y todas las cosas por el estilo; y luego –lo cual me asombraría– que alguien fuera capaz de mostrar que ellas, en sí *[en heautoîs]*, tienen la posibilidad *[dunámena]* de reunirse y de separarse" (129d6). Sócrates recuerda que Zenón había reconocido con argumentos convincentes que respecto de "las cosas visibles" *(toîs horoménois)*, si son múltiples, surgía la dificultad de que ellas fuesen a la vez algo y su contrario. Y agrega que si alguien fuera capaz de mostrar que, al haber una mezcla total *(pantodapôs)*

6. Otra traducción posible: "...distinguir, como separadas...".

entre las Formas en sí, lo mismo ocurriría con ellas, y pudiera mostrarlo "con el razonamiento" *(logismós)*, lo aplaudiría gustoso. Como veremos en los capítulos que siguen, este deseo será llevado a cabo en el *Sofista*[7] por alguien que no es Sócrates: el Extranjero de Elea. Y no sabemos si Sócrates, que estaba presente en ese momento, aplaudió o no.[8]

En el párrafo siguiente Parménides toma la palabra y los problemas comienzan...

7. Es muy probable que cuando Platón escribe el *Parménides* tenga ya preparado una suerte de borrador del *Sofista*. Esta hipótesis se confirmaría si tenemos en cuenta que *todos* los problemas que hallamos en el primer diálogo (¡y sólo ellos!) encontrarán una solución en el segundo.

8. Cuando nos ocupemos del tema analizaremos esta revolucionaria frase del *Sofista*: "Hay mucho ser en lo que concierne a cada Forma, pero hay también una cantidad infinita de no-ser" (256e6).

Capítulo 1

¿De qué hay Formas?

(a) El problema de los integrantes del universo de las Formas

Una vez finalizado el verdadero alegato *pro domo* de Sócrates (ver *Parménides* 128e6-130a2), que fue una verdadera declaración de principios, Parménides y Zenón, en vez de enojarse, como Sócrates suponía, "demostraron estar contentos *[meidiân]* y satisfechos", escribe Platón. Y, si bien las críticas de Sócrates se habían referido a la conferencia de Zenón, es Parménides quien toma la palabra. Platón olvida por un momento que el protagonista del diálogo no es el habitual, y pone en boca del viejo filósofo una frase que podría pertenecer a la reconocida ironía socrática: "¡Oh, Sócrates! Es digno de admiración el ardor que te impulsa a razonar"[1] (130b1). Hablamos de ironía porque Parménides va a criticar precisamente el apresuramiento de Sócrates en llegar a soluciones fáciles pero criticables, y también su manera de razonar.

La primera pregunta que se le hace a Sócrates no la encontramos formulada (ni respondida) en nuestra presentación general, pero hubiéramos podido responder, como hará Sócrates, con una lista de los ejemplos presentados: se trata de precisar cuáles son los integrantes del "universo" de las Formas o, si se quiere, de responder a la pregunta: "*¿De qué* hay Formas?".

Es curioso que el interrogatorio de Parménides comience con esta pregunta. Reginald E. Allen sostiene que éste es precisamente el punto débil de Platón I, lo cual resulta evidente cuando, al final del cuestiona-

1. Debimos recurrir a esta paráfrasis para conservar el sentido de la frase "*tḗs hormḗs tḗs epì toùs lógous*".

miento, el joven Sócrates rechaza que haya Formas o Ideas de realidades sustanciales insignificantes. "Negar Ideas estas cosas", afirma Allen (1997: 124), "significa destruir el significado del discurso".

Cuando Sócrates, ya en el *Parménides*, pone como ejemplo la unidad y la multiplicidad, dice que "lo mismo ocurre con *todas* las otras cosas"[2] *(perì tôn állon apánton hosaútos)* (129c1). El texto es ambiguo porque *tôn állon* puede referirse a todas las otras Formas o a todos los integrantes de una multiplicidad. Pero una frase que ya comentaremos, pronunciada más adelante por Parménides, suprime la ambigüedad: "Imagino que tú y algún otro colocan una realidad en sí y por sí *[autèn tina kath' hautèn* [...] *ousían]* acerca de cada cosa" (133c5). En este caso claramente "realidad" alude a la Forma y "cada cosa" a la multiplicidad. Si bien es Parménides quien habla, Sócrates lo admite.

Un pasaje de la *República* había intentado responder a la primera pregunta que Parménides le hará a Sócrates para tratar de ponerse de acuerdo sobre "¿de qué hay Formas?", pero no nos ocupamos de ese pasaje en su oportunidad porque, a pesar de su aparente claridad y precisión, presentaba un problema del cual Platón recién parece haberse percatado cuando escribió el *Parménides.* El problema es el siguiente. Vimos con numerosos ejemplos que las Formas, en Platón I (primer y segundo período de su producción) son garantías tanto del conocimiento como de la realidad de todo. El breve texto del *Parménides* que citamos (129c1) confirma que se pueda hablar de "todo". Pero el pasaje de la *República* al que aludimos sólo justifica la existencia de Formas respecto del conocimiento. Veamos ahora este pasaje.

Platón dice que no hay que valerse de la *nóesis* cuando no es necesario, porque si bien hay cosas a las que, para conocerlas, necesitamos recurrir *(parakaloûnta)* al pensamiento *(nóesis)* y a la investigación *(epískepsis)* (523b1), hay otras que son juzgadas[3] *(krinómena)* suficientemente *(hikanôs)* por la sensación *(aísthésis)*. Y a continuación Platón ofrece un ejemplo: "Las cosas que no necesitan que se recurra a la *nóesis* son aquellas que no son susceptibles de originar al mismo tiempo una sensación contraria" (523b9).

2. ¿Qué se entiende por "cosas", que debemos agregar en castellano para reproducir el neutro plural *tà* del griego? La ambigüedad existe también en griego...

3. Platón evitar el verbo "conocer".

El ejemplo que Platón propone es el de un dedo, y su respuesta es clara y distinta: "La *psuchḗ* de la mayoría no se ve obligada a recurrir a la *nóēsis* para saber qué es un dedo *[ti pot'esti dáctulos]*". ¿Por qué? "Porque nunca la vista le mostró a nadie que un dedo sea lo contrario de un dedo" (523d6). En cambio, si se trata de saber si un dedo es grande o pequeño, en ese caso sí que hace falta *episkopein*, dice Platón en 524b4, es decir, hay que investigar, porque, antes de pronunciarse, el alma debe preguntarse qué es lo grande o qué es lo pequeño. Platón no dice nada más, pero otros contextos nos muestran que se tratará de saber si lo grande o lo pequeño están *presentes* en el dedo.

Nuestro tema era "¿De qué hay Formas?", y Platón no dice que haya una Forma del dedo; dice que, para juzgar si ese objeto es o no un dedo, basta con mirarlo. Es verdad que los términos *eîdos*, *idéa* y fórmulas habituales para aludir a las Formas están ausentes de este pasaje, pero lo grande o lo pequeño que eventualmente estarían presentes en el dedo son indudablemente Formas. Todo el pasaje gira en torno de la *nóēsis*, y en las páginas precedentes (en especial en la imagen de la línea dividida) la *nóēsis* es la actividad de la parte superior del alma, del *noûs*, que contempla las Formas. O sea que aunque el término "Forma" no aparezca en nuestro pasaje, Platón da a entender elípticamente que sólo hay Formas de aquello que admite un contrario, lo cual no es el caso del dedo, pero es el caso de lo grande, que admite como contrario lo pequeño.

Ahora bien: ¿qué es lo que admite un contrario? Las propiedades, las cualidades, los atributos, los accidentes, los estados; no las sustancias. El dedo es una sustancia, y por eso no hay un no-dedo. Pero si dijimos que seguramente al escribir este pasaje Platón no se percató de un problema (que recién aparecerá como tal en el *Parménides*),[4] es porque, cuando habla de la cama en el Libro X de la *República* (595b3), utiliza dos veces la palabra *idéa*, si bien, así como no hay un no-dedo, no hay tampoco una no-cama. Y otro tanto ocurre en los casos de la abeja, o de la lanzadera, ya que no hay una no-abeja, o una no-lanzadera. Pero ocurre que cuando en el *Menón* habla de la abeja, usa *eîdos* (72c) y en el *Crátilo* para la lanzadera usa la fórmula *"autò ho éstin kerkús"* (389b).

En todos estos casos se trata de "sustancias". El hecho de que la cama y la lanzadera sean *artefacta* no introduce ningún cambio de perspectiva:

4. ...y será solucionado en el *Sofista* gracias a la Forma de la Diferencia.

son objetos sustanciales fabricados. Ni la abeja ni la cama ni la lanzadera son propiedades o cualidades o estados que admitirían la posibilidad de que hubiese las no-sustancias respectivas, lo cual obligaría a poner en juego la *nóe̱sis* para saber si "eso", por ejemplo, es una abeja o una no-abeja. O hay una abeja, o no hay nada. También en ese caso basta con mirarla (de lejos, de ser posible). Entonces, ¿por qué Platón niega la existencia de una Forma como garantía del dedo, cuando la admite respecto de la abeja, la cama y la lanzadera? No caben dudas de que para Platón se trata de un problema no resuelto que será discutido en el *Parménides* y solucionado en el *Sofista*.

Incluso Aristóteles parece encontrarse en un aprieto porque, si bien niega rotundamente que haya Formas de los *artefacta*, como la casa (*Metafísica* XII.3.1070a15), no excluye el caso de las sustancias naturales: "Es así como Platón no se equivocaba cuando afirmaba que había Formas de cuantos seres son por naturaleza, por ejemplo, el fuego, la carne, la cabeza" (a19).

Veamos a continuación el cuestionamiento al que Parménides somete a Sócrates en el *Parménides* después de haber elogiado el impulso que lo lleva a filosofar. La primera pregunta concierne el punto central de la *theoría* platónica, pero Parménides la presenta en función de un adverbio que repetirá luego cuatro veces en diez líneas. En efecto, le pregunta a Sócrates si él cree que hay, separadamente *(kho̱rís)*, por un lado, ciertas Formas en sí *(eíde̱ autà áttta)* y, por el otro lado, separadamente *(kho̱rís)*, las cosas que participan *(metékhonta)* de ellas. Es precisamente el adverbio "separadamente", que será repetido dos veces más, signo inequívoco de que será el talón de Aquiles de Platón I. Y luego Parménides repite la pregunta, pero con los ejemplos ya ofrecidos por Sócrates, que van a formar parte luego de la lista de los integrantes del "universo" de las Formas: "¿Crees que hay una Semejanza en sí *[aute̱ homoióte̱s]*, separadamente *[kho̱rís]* de la semejanza que hay en nosotros, y otro tanto respecto de la unidad, de la pluralidad y de todo cuanto escuchamos por parte de Zenón?" (130b2). Y como Sócrates lo admite, Parménides agrega nuevos ejemplos, que no habían sido mencionados antes y que Platón propone como si Parménides hubiese leído sus diálogos anteriores: "La Forma de lo Justo en sí y por sí *[dikaíou ti eîdos autò kath'hautò]*, de lo Bello, de lo Bueno y de todas las cosas por el estilo" (130b7).

Parménides reproduce exactamente la terminología canónica de Platón I, así como algunos de sus ejemplos. Como en el caso de los diálogos anteriores –menos las tres excepciones que mencionamos: la abeja, la lanzadera y la cama–, se trata de cualidades, atributos, valores, que, según la caracterización de *República* 522e, admiten contrarios. A ellos podríamos agregar Reposo y Movimiento, enumerados en 129e1.

Los problemas comienzan cuando Parménides aumenta el número de los candidatos que pretenden poseer una Forma propia, y cita el caso de realidades que no son ni propiedades, ni valores, ni estados, ni cualidades: el hombre, el fuego, el agua. "¿Existe también una Forma del Hombre, separadamente *[khōrís]* de nosotros y de todos quienes son como nosotros?" (130c1).

La respuesta de Sócrates es la que hubiese podido dar después de escribir la *República*, donde le negó al dedo el derecho de poseer una Forma propia, y se lo concedió a la cama: "Respecto de estas cosas, me encuentro muy a menudo enfrentado a una dificultad *[aporía]*, ya que no sé si debo decir lo mismo que en los otros casos, o no" (130a). Esta confesión, insólita en un gran filósofo, justifica de por sí la escritura de este libro.

Pero el interrogatorio de Parménides continúa con nuevos ejemplos de entidades sustanciales, que no admiten un contrario: "Y a propósito de estas cosas, que te pueden parecer risibles, como el pelo, el barro, la basura y todo aquello que no tiene ni valor ni importancia, ¿te ves también en la dificultad *[aporeîs]* de afirmar que es necesario que posean, cada una, una Forma separadamente de lo que podemos tocar con las manos, o no?" (130c6). Y, como si el aspecto negativo de estas "realidades" fuese decisivo para la cuestión, Sócrates responde concretamente que no: "Pensar que esas cosas tienen una cierta Forma sería totalmente insólito *[átopon]*" (130d3).

Pero la duda subsiste, y la detallada reflexión de Sócrates (= Platón I) que sigue, encabezada por la fórmula adversativa "Y, no obstante", merece ser reproducida en su totalidad, ya que es una verdadera radiografía del estado de espíritu de un gran filósofo que se atreve a confesar que la decisión que tomó, cuando decidió negar el respaldo de una Forma a cada una de esas sustancias sin importancia, lo perturbó *(éthraxe)*:

> ¿Ocurre lo mismo con *todas las cosas*? Primero me afirmé en este punto, pero luego me escapé, huyendo, ante el temor de caer en el abismo de la estupidez. Es así como regresé a mi refugio, en el cual admito que hay Formas de lo que ya dijimos, y es sobre ellas que concentro mis esfuerzos. (130d3)

La respuesta de Parménides es un auténtico programa de estudios para todo futuro filósofo:

> Lo que ocurre es que eres joven, Sócrates, y que todavía la filosofía no se ha aún apoderado de ti, como –es mi opinión– lo hará más adelante, cuando no despreciarás ninguna de esas cosas. Por el momento, a causa de tu edad, estás aún fascinado por las opiniones humanas *[anthrópon* [...] *dóxas]*.[5] (130e1)

Platón II, que ya está liberado de las opiniones humanas y que –como dirá bajo la apariencia de Parménides en 135d1– no teme ejercitarse en eso que la gente llama "charlatanería", encontrará en la nueva ontología del *Sofista* una solución para la *aporía* en la que se encontró antes de escribir el *Parménides.*

Dado el carácter aporético y autocrítico del *Parménides*, el problema de los integrantes del universo de las Formas, que es el tema de este capítulo, queda sin respuesta. Contrariamente al deseo de todo filósofo de que sus soluciones sean de aplicación general, la *theoría* de Platón según la cual la multiplicidad individual tiene Formas como respaldo y garantía no es válida para todo. Entidades sustanciales como el hombre, el fuego, el pelo, al no admitir negaciones, quedan fuera de la explicación general.

Una frase que citamos sin comentar, en cambio, puede tener consecuencias secundarias inesperadas para nuestro tema. Sócrates (= Platón I) confiesa que finalmente prefirió la seguridad de su "refugio" tradicional: sólo hay Formas de "lo que ya dijimos", es decir, lo que admite negaciones (y vimos que esto sólo es posible en el caso de atributos, cualidades, etc., pero no en el caso de sustancias). Pero confiesa que "primero me afirmé en este punto", o sea, la posibilidad de aplicar las Formas a *todo*, si

5. ¿Se trata de una alusión al Parménides del *Poema*, crítico despiadado de las "opiniones de los mortales"?

bien "luego me escapé, huyendo, ante el temor de caer en el abismo de la estupidez".

¿Acaso Platón llama "estupidez" a la pretensión de que una sustancia hubiese podido asimilarse a una propiedad, a un atributo, a un estado, para poder "comunicar" su *phúsis*, estar presente en casos individuales, y permitir que éstos participen de ella, que es el papel que cumplen las Formas? Parece imposible: en una frase atributiva una sustancia es el sujeto, no es predicado, mientras que las Formas, en tanto cualidades, son predicados. No obstante, hay una solución, si bien, a la distancia, Platón vio que, de adoptarla, "hubiera caído en el abismo de la estupidez". Esta solución no llegó a concretarse en ningún diálogo (pues Platón "huyó" antes), pero quizá tuvo la tentación de adoptarla en algún momento. En todo caso, quedan testimonios en alguien que siguió muy de cerca la actividad de Platón –para criticarla–, que es un testigo de primera mano de cómo interpretó un contemporáneo el estatus de la Forma, y que podría ayudarnos a resolver la cuestión. Se trata de Antístenes, el enemigo íntimo de Platón.

(b) Antístenes y las Formas de Platón

En los capítulos precedentes hemos reunido una serie de elementos que nos fueron permitiendo, paulatinamente, obtener una descripción lo más completa posible del estatus de la Forma en Platón. Pero nuestra búsqueda se llevó a cabo en los diálogos de Platón, o sea tal como él mismo las fue caracterizando, y el estudio de estos datos lo llevamos a cabo desde nuestra modernidad, ya que no pudimos actuar de otra manera. Pero ocurre que hay un testigo inesperado que no está sujeto a los condicionamientos que acabamos de señalar: no se apoya en los diálogos y no puede ser acusado de proponer una interpretación anacrónica, ya que se trata de un contemporáneo de Platón, Antístenes.

Antes de decir dos palabras sobre Antístenes debemos reconocer que su testimonio respecto del estatus de las Formas en Platón es invalorable, y esto por dos razones. En primer lugar, porque todas las interpretaciones de la filosofía de Platón que conocemos son tardías, incluso la de Aristóteles, que era unos sesenta años más joven que Antístenes, y, fundamen-

talmente porque, a diferencia del primer Aristóteles, que habla a veces de "nosotros, los platónicos", Antístenes es un enemigo declarado de Platón, que no intenta ni adaptar ni adoptar su filosofía, y de las razones que invoca para no compartirla surge, como ocurre con el negativo de una fotografía, el lado positivo de la concepción platónica.

Antístenes era uno de los tantos seguidores de Sócrates, entre diez y quince años más joven que él, pero Diógenes Laercio afirma que fue también "oyente" de Gorgias (VI.1). Si el dato es fidedigno, Antístenes parece haberse interesado en la filosofía ya desde joven, dado que, si Gorgias permaneció en Atenas entre 427 y 425, Antístenes tenía por entonces alrededor de veinticinco años. Es entonces muy probable que Antístenes criticara a Platón a partir de su propia filosofía, sea que ésta se encontraba sólo en ciernes, o ya completamente elaborada. Sea como fuere, sabemos que la contemporaneidad de Antístenes y de Platón (incluso si el primero es unos veinticinco años mayor que el segundo) posibilitó un diálogo filosófico, tempestuoso pero fecundo, que no puede dejarnos indiferentes.

Antístenes fue un autor muy prolífico, pero quizá por no encabezar una institución sus obras se perdieron y, como en el caso de los presocráticos, sólo quedan citas de sus trabajos, recogidas por autores de la Antigüedad que tuvieron la suerte de poseer sus libros. De los títulos de sus sesenta y tres obras, conservados por Diógenes Laercio (VI.15), se deduce que Antístenes se interesó especialmente en el lenguaje o, si se prefiere, en la noción de *lógos* en tanto discurso y nombre de las cosas (volveremos sobre este punto). Y es a partir del origen de los nombres que Antístenes interpreta, polémicamente, el papel que en ese sentido juegan las Formas en Platón. Las Formas, para Platón, como vimos, son "nominadoras". Para Antístenes, en cambio, como sostiene que las Formas no existen, pareciera (utilizamos el potencial porque es difícil conocer con precisión la filosofía de Antístenes) que el nombre surge *naturalmente* de cada cosa, como una suerte de descripción de la misma. Si esto es así, no sería exagerado afirmar, como ya había dicho Friedrich Schleiermacher (1824: 239), que Antístenes puede esconderse tras la máscara de Crátilo en el *Crátilo* de Platón.

Para Antístenes no hay conceptos generales. Hay sólo entidades individuales ya caracterizadas por un conjunto de cualidades. Lo individual no se explica por la presencia en ellos de cualidades en sí, sino que cada

cosa se presenta ya "calificada", y por esta razón cada entidad individual es llamada *tò poión*, "lo calificado", y cada *poión* es un cuerpo compuesto a partir de una *síntesis* de propiedades. Ahora bien; lo calificado está individualizado, caracterizado, por un nombre, y por esa razón cuando el nombre está bien aplicado a una cosa, basta con conocer el nombre para conocer a la cosa. La originalidad de Antístenes consiste en afirmar que el nombre de cada cosa encierra su significación, su sentido. No debe extrañar entonces que para Antístenes *ónoma* y *lógos* sean sinónimos. Sea como fuere, como para Antístenes no hay esencias, el conocimiento de cada cosa surge de su nombre, que describe "cómo es" algo *(poîon éstin)*, y no "qué es".

¿Qué es el *lógos*, entonces, para Antístenes? La definición se encuentra en Diógenes Laercio. "El *lógos*, dice Antístenes, muestra [o "es mostrador de": *d̲el̲ôn*] lo que era *[tò tí ên]*[6] o lo que es *[ḛ́ esti]*" (VI.3). Un análisis detallado de esta definición nos alejaría de nuestro tema. El *lógos*, entonces, *muestra*, y nada muestra mejor lo que es algo que su nombre, su *ónoma*.

Hemos hecho esta introducción porque la concepción del *lógos* de Antístenes nos permite comprender cómo el filósofo interpretó la *theoría* de las Formas de Platón. Ya vimos que, como el nombre-*lógos* surge naturalmente de cada *poión*, no es necesario suponer una instancia superior "nominadora", como sería la Forma platónica. Ahora bien, cada *poión* es un particular concreto o, como leemos en Simplicio, es "un cuerpo *[sôma]* y un compuesto *[súntheton]*" (ya que es un conjunto de cualidades o propiedades) (*In Cat.* 8 b 25). El estatus ontológico del *poión*, lo *ya* calificado, no supone que previamente exista una cualidad; ésta sería para Antístenes una abstracción elaborada a partir de lo calificado.

Es así como Antístenes interpreta las Formas de Platón[7] como *cualidades hipostasiadas*, es decir, forjadas a partir de cualidades que la sensibilidad detecta en lo *ya* calificado. Para Antístenes, como sólo existen realidades individuales ya calificadas, la cualidad o la propiedad, que es forzosamente universal –pues debe aplicarse a la multiplicidad de individuos–, privada del soporte concreto es sólo una ficción: para Antístenes "los *gén̲e̲* y las formas *[eíd̲e̲]* son nociones desnudas *[psilaîs epinoíais]*" (Amonio, *In Porph.*

6. La referencia al pasado intrigó siempre a los estudiosos, que no dejaron de relacionarlo con la fórmula aristotélica de la esencia, *"tò ti ḛn eînai"*.

7. Ver al respecto Cordero (2001: 323-344).

Isag. 40.6); de ellas no hay sensación, pero, como no hay nada superior a la sensación –que es propia de los seres vivos–, no es posible elevarse hacia ellas con el *lógos*.

Pero –y éste es el punto más interesante de la posición de Antístenes– estas "nociones desnudas", como son hipostasiadas a partir de lo calificado, devienen en Platón *cualidades en sí*. Antístenes no lo sabía, pero sin duda por esta razón Platón *inventa* el término "cualidad", *poiótes*. Los historiadores de la lengua griega, comenzando por Pierre Chantraine (1974, III: 921), así lo afirman. El evento tiene lugar en el *Teeteto* (182a) en una discusión que gira en torno de la igualdad o la paridad que se encuentra en las cosas, y Sócrates dice que todo es diferente cuando se trata de la *poiótes* misma, término que le parece "extraño" *(allókoton)* a su interlocutor porque se lo usa siempre "en general" *(athróon)*, mientras que en el contexto se acaban de estudiar "casos" particulares de *tò poión* (cosas pares o impares); en realidad, dice Sócrates, la discusión debe tener en cuenta, en primer lugar, *he poiótes*, la cualidad.

Desde el momento en que las Formas están expresadas por adjetivos (a veces sustantivados), afirmar que son cualidades, entonces, parece respetar la ortodoxia platónica. O sea que la interpretación de Antístenes no sólo es pertinente sino que es la única explicación coherente de la participación de lo individual en la Forma, y la presencia de ésta en lo individual, puntos centrales de la filosofía de Platón. Esto es así porque una cualidad está –digamos– programada para devenir atributo o propiedad, lo cual nos permite hablar de un caballo *blanco*, o de una acción *piadosa*, individuos (el caballo o la acción) que participan de la "blanqui*dad*", en griego *leukótes*, o de la "piadosi*dad*", en griego *hosiótes*, términos emparentados, en griego, a *poiótes*. El esquema es claro y distinto, y sólo el hecho de atenernos a una traducción lo hace problemático, ya que no es fácil detectar (especialmente en lenguas que no son el griego) el carácter de "cualidad" que poseen ciertos adjetivos sustantivados. En realidad, la Forma de la Justicia es la Justicialidad y la del coraje, la Corajidad. O sea que, dejando de lado la valoración de las Formas (para Platón, realidades supremas; para Antístenes, "nociones desnudas"), encararlas como cualidades en sí era muy útil para Platón, si la interpretación de Antístenes es correcta.

Ha llegado el momento de poner a Antístenes en relación con la

tentación platónica de dar a su *theoría* alcance universal, de aplicarla a "todo". Si, como dice Platón, las Formas son dadoras de esencia y de existencia, no puede haber excepciones. Pero en la realidad, además de cualidades, propiedades y atributos, hay "sustancias", como el ser humano, los elementos, la cama. Si Platón es coherente, tiene que admitir que hay *también* una Forma como garantía de cada entidad sustancial, y esa Forma tiene que ser una *cualidad*. Pero ¿qué cualidad puede encontrarse en la Forma de la Cama? La Camidad. La cama es cama porque participa de la Camidad. Si Platón quiso en algún momento ser coherente –ésta fue quizá la tentación a la que alude en el *Parménides*–, quizá recurrió a este tipo de neologismos, de los cuales no hay testimonios en los diálogos porque Platón "huyó" a tiempo, como dijo, para no caer "en el abismo de la estupidez".

Y el testigo de esta terminología, que aparentemente sólo se expresó oralmente, es justamente Antístenes. En el texto de Simplicio que hemos citado en varias ocasiones, después de afirmar que Antístenes eliminaba *(anairoûsi)* la cualidad *(poiótes)* para sostener sólo la existencia de lo calificado, *tò poión*, el autor neoplatónico agregaba: "Es así como Antístenes admite ver el caballo, pero no [admite] ver la Equinidad". Es decir que si bien por comodidad hoy podemos hablar de la Forma del Caballo, Platón pudo haber hablado de la Forma de la Equinidad, ya que sólo una cualidad puede transmitir ("participar", en la jerga platónica) cualidades o propiedades.

Pero la referencia a una cualidad del tipo de la Equinidad no es un caso único, aislado. Antístenes, en el texto de Amonio ya citado, repite la fórmula: "Veo el caballo, pero no veo la Equinidad", y agrega: "Veo el hombre pero no veo la Humanidad [o "la Hominidad": *anthrōpótēs*]" (*In Porph. Isag.* 40.6). Esta misma fórmula se encuentra repetida literalmente en un epigrama recogido por Tzetzes (*Chil.* VII, 605-609). A estos textos hay que agregar los testimonios del comentador Elias (*In Porph. Isag.* 14-19) y de David, un filósofo del siglo V (*In Porph. Isag.* 12-16). Lo importante es que, en todos estos testimonios, Platón habría respondido a Antístenes: "Porque sólo posees los ojos con los que se ve el caballo, pero no posees aquellos con los que se contempla *[theōreîtai]* la Equinidad *[hippótēs]*" (*In Cat.* p. 208). O sea que Platón habría asumido como propia la noción de Equinidad, al punto de acusar a Antístenes de ser incapaz de

percibirla. Si bien parece exagerado considerar el diálogo con Antístenes como parte de un libro de éste, el *Sáthon* (pues difícilmente el autor se hubiese dejado acusar por parte de su enemigo de ser incapaz de captar la Equinidad), los numerosos testimonios del intercambio de palabras entre ambos filósofos encierran seguramente algo de verdad.

Como dijimos, ningún diálogo registra esta clase de neologismos, pero no sería extraño que ellos hubiesen circulado en el interior de la Academia. Diógenes Laercio (VI.53) relata que en una ocasión en que Platón dialogaba *(dialegoménon)* sobre las Formas *(perì ideôn)* utilizando los términos de "mesidad" *(trapezóteta)* y de "tazidad" *(kuathóteta)*, Diógenes el Cínico, que estaba presente, le dijo que él veía la mesa y la taza, pero de ninguna manera la "mesidad" o la "tazidad", a lo cual Platón respondió –como le habría respondido a Antístenes, según el testimonio de Simplicio– que ello se debe a que él no posee los ojos con los que se ve *(bleppetai)* la "mesidad" y la "tazidad". Aunque es probable que Diógenes Laercio atribuya a su homónimo Diógenes el Cínico un pretendido diálogo que Platón pudo haber entablado con el maestro de éste, Antístenes, una vez más Platón reivindica estos absurdos neologismos que, pragmáticamente, le permiten universalizar la tarea de las Formas.

Pero nada de ello queda en los diálogos. ¿Por qué? Porque el cambio de portavoz en el diálogo siguiente, el *Sofista*, le permite encontrar una solución más adecuada (y, terminológicamente, menos ridícula) para explicar la aplicación universal de su teoría de las Formas. Los mencionados juegos de palabras habrían quedado relegados a conversaciones o conferencias que seguramente el mismo Platón I prefiere olvidar, si bien Platón II le dice que cuando sea un filósofo ya consumado no tendrá por qué temerle a la charlatanería.

Capítulo 2

Los problemas principales respecto de las Formas

(a) El problema de la participación y del estatus de las Formas

Si Platón postuló la existencia de Formas en sí, fue para justificar la existencia (relativa, pues es apenas un devenir) de la multiplicidad sensible. Después de la enérgica defensa de las apariencias y de las sensaciones por parte de la sofística, negar su existencia hubiese sido inimaginable para todo filósofo que se propusiera explicar la realidad tal cual es. Pero, consciente de la incapacidad de lo sensible para producir conocimientos firmes y seguros (y, por consiguiente, normas de conducta objetivas, apoyadas sobre valores), Platón formuló su hipótesis: ese universo existe, pero sólo porque tiene un respaldo de su débil existencia en "realidades realmente reales". Dos consecuencias surgen de inmediato de esta *theoría* sobre la realidad: 1) lo sensible está separado de su garantía, y 2) si la garantía justifica lo sensible es porque hay comunicación entre ambos.

Salta a simple vista que (1) es un hecho, y que (2) es una expresión de deseos. Recuérdese que cuando el viejo Parménides comienza a interrogar al joven Sócrates acerca de sus ideas, la palabra "separadamente" estaba presente cuatro veces en cinco líneas. Y recuérdese también que en el *Fedón* Platón había dicho que hay relación de causalidad entre lo Bello y las cosas bellas, "ya sea una presencia *[parousía]*, ya sea una comunicación *[koinonía]*, ya sea lo que fuere" (100d4). ¿Puede haber comunicación entre dos "lugares" ontológicamente opuestos, lo sensible y lo inteligible? Platón respondió siempre afirmativamente y explicó la relación mediante las operaciones de presencia (de lo inteligible en lo sensible) y de participación (de lo sensible en lo inteligible). No obstante, nunca se planteó los

problemas que surgen de una relación que, a priori, parece contranatura. Se pueden proponer intermediarios entre ambos universos (y el joven Sócrates lo hará en el *Parménides*), pero éstos pueden multiplicarse al infinito, la participación puede ser concreta o conceptual, etc. Todas estas posibilidades propuestas por Platón I serán examinadas... y criticadas por Platón II en el *Parménides.*

No caben dudas de que el problema de la participación es central en un diálogo que, como el *Parménides*, expone abiertamente algunos puntos débiles u oscuros del proyecto platónico. Fronterotta (2008: 187) no duda en afirmar que "es la cuestión principal examinada en el *Parménides*". Una simple estadística muestra que no estamos equivocados. Como la noción de participación es fundamental en la filosofía de Platón, se pueden detectar en sus diálogos (más o menos) trescientos cincuenta y cuatro pasajes en los que se ocupa de la cuestión, mediante verbos o expresiones diversas pero todas sinónimas. Esto representa un promedio de casi veinte alusiones por diálogo; evidentemente, muchas más en los diálogos extensos *(República, Leyes)*, y menos en los diálogos breves (*Critón, Hippias Mayor*, etc.). Y bien, en el *Parménides*, un diálogo de extensión apenas un poco menor del promedio de los otros, la noción se encuentra ciento veintiún veces (y no veinte, que era lo esperado). O sea *en un solo diálogo* se encuentra *un tercio* de los pasajes que se refieren a la participación, y los otros dos tercios en los veintisiete diálogos restantes.

Veamos las objeciones que Parménides hace a la noción de participación y las respuestas que Sócrates va proponiendo. Para asegurarse de que el interrogatorio corresponderá realmente al pensamiento del joven Sócrates, Parménides le pregunta si, dado que las cosas reciben su nombre de las Formas, "él cree que las cosas semejantes *[hómoia]* lo son en tanto participantes *[metalabónta]* de lo semejante *[homoiót*e*tos]*, y las grandes de la grandeza, y que las bellas y justas llegan a serlo [en tanto participantes] de lo bello y de la justicia" (130e4).

Como Sócrates asiente, Parménides se aferra al verbo "participar", *metalambán*o, que tiene un fuerte contenido concreto en tanto compuesto de *lambán*o, "tomar", "agarrar". Como *metalambán*o significa "tomar parte", Parménides propone dos maneras de interpretar la "participación": como llegar a ser parte de un todo, o como tomar una parte de un todo. En el primer caso, la Forma entera está en todo lo que participa de ella,

que es múltiple, sin dejar de ser una; en el segundo, la Forma, que es una, se divide en partes. Ambas posibilidades son inadecuadas.

Para escapar a la primera objeción, Sócrates propone el ejemplo de la luz del día que, sin dejar de ser una, cae sobre objetos múltiples. Sin refutar esta imagen (se limita a decir que esa es sólo una manera "agradable" *[hēdéōs]* de hablar), Parménides asimila la luz a una especie de velo tendido sobre una multitud, velo que, siendo uno, cubre varios individuos. Si es así, la inadecuación del ejemplo se deduce con facilidad: sobre cada individuo está presente "una parte" del velo, y se vuelve entonces a la objeción anterior. Y Platón se divierte presentando un razonamiento digno de un erístico megárico: si el velo representara, por ejemplo, a lo Grande, sólo una pequeña parte del velo estaría presente en un individuo que, en ese caso, sería grande (porque participaría de lo Grande) gracias a algo pequeño (una parte de lo Grande).

Además, esta imagen supone que la Forma tiene partes, lo cual da pie para otra reflexión irónica de Parménides: en el caso de la forma de lo Pequeño, una parte de ella será más pequeña que la Forma entera, que en ese caso será mayor, o sea más grande, que una de sus partes, que es pequeña respecto de la Forma de lo Pequeño, que es más... grande. Sócrates confiesa que no es capar de decidirse *(diorízō)* al respecto.

Es interesante observar que ya en esta primera etapa de su autocrítica, Platón, sin renunciar al carácter en sí y separado de las Formas, razona como si ellas estuvieran en el mismo nivel que lo que de ellas participa; son como la luz, o como un velo, algo que ilumina desde un poco más arriba, pero no desde otro "lugar", o algo que está colocado sobre individuos, a los que cubre. Estos detalles, y otros que van apareciendo en los argumentos que ya veremos, van constituyendo poco a poco un identikit de la Forma que va mostrando subrepticiamente que, en el fondo, una Realidad en sí es un Súper-Ente, pero un Ente al fin, con sus caracteres de sustancialidad, solidez, impenetrabilidad, semejante a una estatua indiferente (como le reprochará el Extranjero en el *Sofista*).

Quizá para atenuar este carácter trascendente y en sí de la Forma, que parece ser la causa de todos los problema, Sócrates propone una solución que, tal cual, no se encuentra en los diálogos precedentes:[1] "Cada

1. Salvo que se trate de la reminiscencia. No obstante, en el *Sofista* 250b6 dice que, junto al Reposo y al Movimiento, hay que colocar a la Forma del Ser "en el alma".

Forma es un pensamiento *[nóēma]*[2] y no se encuentra en lugar alguno excepto en las almas *[psukhaîs]*. En ese caso, cada Forma será una y no será objeto de las afecciones que se adujeron" (132b3). Que la Forma, en tanto contenido del pensamiento (o sea, su noción, su *lógos*), se encuentre en el alma, no es una novedad. Que la Forma no surja *(eggísnesthai)* en ningún lugar (*oudamoû* [...] *állothi*), sino es en el alma, en cambio, contradice cuanto Platón dijo hasta entonces en otros diálogos, y sólo puede aceptarse esta respuesta del joven Sócrates como un intento desesperado de liberarse del hostigamiento de Parménides. Pero salta a la vista que su remedio fue peor que la enfermedad: todo pensamiento tiene un contenido, y ese contenido es algo uno, un concepto, algo que se extiende por encima de los individuos, o sea, una Forma, y entonces, como observara Cornford (1939: 91), "la Forma es el objeto del pensamiento, pero no el hecho de pensar". O si –como él dice– es pensamiento, entonces lo que participa de ella... piensa. Otra posibilidad: lo que participa de la Forma, que es pensamiento, son pensamientos... que no piensan. Sócrates no puede dejar de admitir que ambas cosas no son razonables *(oudè ékhei lógon)* (132c12).

Sócrates propone entonces una nueva posibilidad, que ya habíamos encontrado, esta vez sí, en diálogos anteriores. Se trata de "la mejor" *(málista)* explicación: "Las Formas son como modelos que están presentes en la naturaleza *[en têi phúsei]* y las otras cosas se les parecen y son semejantes, y la participación *[méthexis]* que ellas tienen respecto de las Formas no es otra cosa que una representación *[eikasthênai]*" (132d1). La objeción que hace Parménides es un anuncio de un argumento que presentará poco después: la multiplicación de los intermediarios (o argumento del "tercer hombre"[3]): si algo es semejante a la Forma, la Forma es semejante a aquello que se le asemeja. Pero, para saberlo, hay que postular una nueva Forma que garantice esta semejanza, y así hasta el infinito. Sócrates lo admite: "Lo que dices es la pura verdad" *(Alēthéstata légeis)* (133a4). Y la conclusión de Parménides es un verdadero resumen de esta primera

2. Brisson (1994: 39, n. 84) observa que el término, que es bastante inusual en Platón, puede tener una significación tanto activa, "el acto de pensar", como pasiva, "el resultado del acto de pensar"; él prefiere la segunda posibilidad.

3. Un análisis sutil de la cuestión, así como del problema de la "autopredicación" de las Formas, con ella relacionado, se encuentra en Fronterotta (2001: 223-269).

parte del *Parménides*, que confirma cuanto adelantamos sobre el identikit de la Forma:

> ¿Ahora ves, Sócrates, qué tipo de dificultad *[aporía]* encuentra quien define *[diorízetai]* a las Formas como siendo[4] *[onta]* en sí y por sí? *[autà kath'hautá]*. (133a8)

La frase que acabamos de citar no deja lugar a dudas sobre la autocrítica de Platón. Quienes minimizan o desconocen este hecho olvidan que fue Platón quien escribió esa frase, y que ella se refiere a algo que él mismo siempre sostuvo. El sentido es claro y preciso: las dificultades no consisten en admitir que hay Formas, sino que ellas existen en sí y por sí. Y la dificultad *(aporía)* principal consiste en querer "separar" *(aphorizómenos)* la Forma única de cada una de las cosas (= entes, *tôn ónton*). Pero –podemos preguntarnos– ¿pueden ellas existir de otra manera? Sin duda, y el *Sofista* lo mostrará.

No obstante, a pesar esta dificultad principal, queda pendiente una cuestión mayor *(mégiston)*. Platón utiliza sin duda este superlativo porque su filosofía se apoya sobre el conocimiento, y para ello postula la existencia de objetos en sí a conocer, pero Parménides dice a Sócrates que, si las Formas son tal como él dice... son forzosamente incognoscibles *(ágnosta)*. Esta insólita conclusión se apoya sobre dos presupuestos. El primero forma parte de la ortodoxia platónica: las formas no están "entre nosotros" *(en hemin)*, es decir, están fuera del "lugar" sensible. El segundo supuesto recién será explicitado en el *Sofista*, pero se encontraba ya implícito en algunos diálogos anteriores, especialmente en la *República*, cuando Platón presentó las funciones que cumple la Forma del Bien: "Las Formas que son las que son *[eisìn haí eisin]*, obtienen su realidad *[ousían]* las unas respecto de las otras, y no en función de lo que está entre nosotros" (133c8). Y lo mismo ocurre con las cosas sensibles, unas respecto de otras, aunque tengan nombres que derivan de Formas. Para dar un ejemplo de estas dos causalidades diferentes, Parménides dice que si un hombre es esclavo de otro, no es esclavo del Amo en sí, sino de otro hombre, mientras que, en el plano de las Formas, la Forma del Amo en sí es lo que es en función de la Forma del Esclavo en sí.

4. Otra traducción posible: "como entidades (= entes)".

Para retomar el "problema mayor" Parménides relaciona lo dicho con el saber, con el conocimiento riguroso[5] *(epistémē)*: hay un saber riguroso de la verdad de lo que ocurre entre las Formas, y otro de la verdad que se da entre nosotros. El primero, que es la *epistémē* en sí, conoce a cada uno de los géneros en sí, que son lo que son *(tà génē hà éstin hékasta)*, pero nosotros no lo poseemos. Conclusión: "Ninguna de las Formas es conocida por nosotros, porque no participamos de este tipo de saber riguroso" (134b11). "Por consiguiente, para nosotros es incognoscible lo Bello en sí *[autò tò kalón]*, y lo Bueno y todas aquellas cosas que suponemos que son Formas en sí" (134b14). Y Sócrates responde: "Temo que sea así".

Como conclusión de los problemas encontrados y de las respectivas críticas, Platón II repite su diagnóstico. Preferimos citar la larga frase literalmente, ya que todos los términos son importantes: "He aquí Sócrates, [las dificultades] que tienen necesariamente las Formas *[eídē]* –y muchas otras más todavía–, si existen Formas *[idéai]* de cada cosa y si se define cada Forma *[eîdos]* como algo en sí. De ahí la dificultad en la que se encuentra quien escucha [estas cosas] y la consiguiente objeción: [las Formas] no existen, y, si existen, es necesario que sean incognoscibles para la naturaleza humana. Quien dice esto, dice algo [real], y, como vimos, sería asombroso que cambiase de punto de vista. Tendría que ser alguien muy preparado quien pudiera comprender que existe un cierto género de cada cosa individual y una realidad *[ousía]* en sí y por sí, y sería más asombroso aún que alguien, habiéndolo descubierto, fuese capaz de enseñar estas cosas, después de haberlas examinado críticamente lo suficiente" (135b5). Y Platón I está de acuerdo.

Llegados a este punto, nos parece evidente que la verdadera expresión de deseos que cierra el dictamen de Parménides es una prueba evidente de que Platón ya tiene preparado el *Sofista*, sea en su totalidad, o al menos un esquema (si bien, como veremos, sugerirá sin ambigüedad alguna que antes tiene que leerse el *Teeteto*). En efecto, el enigmático Extranjero de Elea será ese individuo excepcional que habrá examinado críticamente la *theoría* de las Formas (veremos que en un momento dado los Amigos de las Ideas son cuestionados y corregidos) y que responderá a todas las críticas que Platón I tuvo que aceptar con resignación.

5. Preferimos esta fórmula a la traducción literal pero ambigua de "ciencia".

(b) Los consejos de Platón II a Platón I

Platón II no es masoquista. Que se autocritique no significa que se condene a abjurar de su *theoría* y, menos aún, que se resigne a dejar de filosofar. Como cuando escribe el *Parménides* ya superó la etapa en la que colocó a Platón I y, según nuestra interpretación, ya posee, al menos en borrador, las soluciones que propondrá en el *Sofista*, puede darse el lujo de exponer los consejos que le da a Platón I para que pueda llegar a ser Platón II.

Los consejos se justifican porque, a pesar de todo lo dicho, si no se admite que hay una Forma *(eîdos)*, que es siempre la misma *(tḕn autḕn aeí)* para cada cosa, se aniquila totalmente la posibilidad (o "capacidad": *dúnamis*) de razonar (135c1), "no se sabrá qué rumbo debe tomar el pensamiento" (135b7). Y después de exponer este diagnóstico realmente positivo, Parménides interroga directamente a Sócrates: "Si no tienes en cuenta [todas esas dificultades], ¿qué rumbo tomarás? ¿Qué harás respecto de la filosofía? *[psilosophías péri]*". Como Sócrates admite no saber qué hacer, Parménides comienza por mostrarle cuál es la causa de su fracaso: el apresuramiento fruto de su inexperiencia; y luego lo aconseja:

> Àntes de ejercitarte *[gumnasthễnai]* te pusiste a definir lo Bello, lo Justo, lo Bueno y cada una de las Formas *[eidỗn]* [...] Es bello y divino el impulso que te lleva a razonar,[6] pero, mientras eres joven, ejercítate *[gúmnasai]* mediante eso que se dice que no tiene valor y que la mayoría llama charlatanería.[7] Si no lo haces, la verdad se te escapará. (135c6)

El resto del diálogo es una muestra, en directo, del tipo de gimnasia con la cual debe ejercitarse el joven Sócrates. La importancia de este ejercicio mental es tan considerable que otorga al diálogo un desequilibrio evidente, ya que esta segunda parte que comienza (y que consta de treinta páginas) es tres veces más extensa que la primera (que sólo tiene

6. No sin razón Lorite Mena (1985: 112) ve en esta terminología una curiosa similitud con la descripción parmenídea del joven que, impulsado por su "ímpetu" *(thumós)* (Parménides, fr. 1.1) se lanza a la búsqueda de la verdad.

7. En *Las nubes* (1480) Strepsíades se queja de haberse dejado influir por la charlatanería *(adoleskhía)* de los filósofos, especialmente de Sócrates.

diez). Antes de ejemplificar el tipo de gimnasia que debe llevar a cabo Sócrates, Parménides sugiere el campo de aplicación de ésta, y dice que el mismo Sócrates se lo sugirió cuando expresó sus deseos de que alguien realizara con "los objetos de la razón" las uniones y desuniones que en su comentario a Zenón efectuó con los objetos visibles. Como observara Alain Séguy-Duclot (1998: 27), "el problema es el de saber cómo, en lo inteligible, una idea pueda entrar en relación con su contrario". O sea que la segunda parte del diálogo va a mostrar de qué modo las Formas (y ya no ellas con lo sensible) pueden comunicarse entre sí.[8]

Platón da a entender que, en su juventud (y hasta ayer...) él (es decir, Sócrates joven) sólo vio un lado de la medalla. Como su hipótesis, que se basaba en el *lógos* más fuerte, según dijo en el *Fedón*, desembocaba en resultados coherentes, a ella se aferraba. En su apresuramiento, parece decirle Platón II, no vio que su hipótesis se hubiese fortalecido si un abandono provisorio de ella para intentar sugerir una hipótesis contraria se hubiera mostrado incoherente. Ese camino de ida y vuelta es la gimnasia que Platón II propone a Platón I y, como ejemplo didáctico, Parménides decide "ejercitarse" a su vez (y rejuvenecerse...) con otro interlocutor, un Aristóteles que, según los especialistas, no es "el" Aristóteles que llegará a ser El Filósofo para los escolásticos. A partir de una noción, por ejemplo, la unidad, se mostrará todos los tipos de "participación" a los que puede aspirar: con ella misma, con su contrario, etc. *Mutatis mutandis*, los fundamentos de la *theoría* son cuestionados. Como vio con lucidez Fronterotta (2001: 296), "en el contexto de la segunda parte del diálogo, el análisis de las relaciones entre unidad y multiplicidad remite en realidad a la relación entre las ideas y las cosas".

Ninguna de las hipótesis presentadas (ocho o nueve, según los intérpretes), como corresponde a un ejercicio dialéctico, llega a ser una tesis. La última frase del diálogo[9] "recapitula significativamente el proceso, confiriéndole una cohesión y una coherencia totalizante que superan el alcance particular de cada una de las nueve hipótesis" (Lorite Mena, 1985: 210). Y este ejercicio dialéctico, una vez más, es una preparación

8. "Es evidente que en lo que sigue se afirmará que hay una relación mutua entre las Formas" (Cornford, 1939: 105).

9. "Si lo uno existe o no, él mismo y todas las otras cosas existen y no existen respecto de sí mismas o respecto de todas las otras, parecen y no parecen" (166c2).

para la tarea que el verdadero filósofo deberá llevar a cabo según el *Sofista*. Arnold Hermann (2010: 71) recuerda en este sentido el siguiente pasaje:

> He aquí algo que es a la vez difícil y bello [...] ser capaz de avanzar en la discusión paso a paso, cuando alguien afirme que, en cierta manera, es otro lo que es lo mismo, y que es lo mismo lo que es otro. (*Sofista* 259c)

Pero entre el *Parménides* y el *Sofista*, la cronología de los diálogos aceptada prácticamente en forma unánime sostiene que Platón escribió el *Teeteto*.[10] ¿Qué función cumple este diálogo después de la autocrítica del *Parménides*?

(c) ¿Se puede conocer sin recurrir a las Formas? El Teeteto

Entre el *Parménides* y el *Teeteto* Sócrates envejeció abruptamente: al final de este diálogo dice que debe presentarse ante el tribunal para defenderse de la acusación que Meleto formuló en su contra (210d); *ergo*, tiene casi setenta años. O sea que el Sócrates del *Teeteto* es el Sócrates que el lector está acostumbrado a escuchar en el primer y especialmente en el segundo período de la producción platónica: alguien irónico, seguro de sí mismo, y defensor de una hipótesis que exhibe, con mayores o menores precisiones, por lo menos, desde el *Eutifrón*.

Como su hipótesis se apoya sobre la captación por el *noûs* (parte superior del "alma", *psukhḗ*) de realidades en sí firmes y estables, el problema del conocimiento ocupó siempre un lugar importante en sus diálogos. En la *República*, por ejemplo, la descripción del método que permite llegar de lo sensible a lo inteligible, la dialéctica, ocupa un lugar de preferencia. Dados estos elementos, imaginamos la sorpresa de los seguidores de Platón, especialmente de los integrantes de la Academia, cuando el maestro anunció la aparición de su último *opus*, cuyo tema, curiosamente, es "¿Qué es el conocimiento *[epistḗmē]*?", conocido hoy como el *Teeteto*.

Seguramente la sorpresa se transformó en curiosidad: ¿agregará Platón

10. Sea como fuere (ya lo veremos) la última frase del *Teeteto* anuncia la primera del *Sofista*.

algo nuevo a lo que ya dijo?, ¿cambiará de hipótesis? Recién al llegar al final del diálogo, cuando los lectores comprueban que, como en los primeros escritos de Platón, llamados "aporéticos" porque no se respondía a la pregunta inicial, tampoco en el *Teeteto* se llega a una solución ("por el momento", dice Sócrates, ya que tiene que ausentarse), los más sutiles no pueden no recordar una frase del *Parménides*: "Si no se admite que hay una Forma *[eîdos]*, que es siempre la misma *[tḕn autḕn aeí]*, para cada cosa, se aniquila totalmente la posibilidad de razonar" (135c1). Esta frase explica, a priori, el fracaso del *Teeteto*, donde las Formas están ausentes.

Querer explicar el conocimiento sin recurrir a las Formas no es posible y, no obstante, Sócrates y Teeteto pretenden llevar a cabo esta misión imposible y recurren a métodos de sustitución. Es así como en el *Teeteto* se proponen otros caminos para explicar qué es el conocimiento: las sensaciones, la opinión (la verdadera, va de suyo), la opinión acompañada de argumentos *(lógoi)*, y todos los caminos, que de entrada parecen viables, demuestran ser callejones sin salida. O sea que el *Teeteto*, que debe leerse forzosamente después del *Parménides* y antes del *Sofista*, es una demostración por el absurdo de la pertinencia de la conclusión a la que llega Parménides en el *Parménides* sobre la necesidad de aferrarse a la *theoría* según la cual sólo si hay Formas en sí y por sí el conocimiento es posible, ya que tiene su verdadero objeto.

Pero ocurre que las Formas no fueron insensibles al vapuleo al que fueron sometidas en el *Parménides*. Son necesarias, pero deben ser objeto de un *lifting* que suprima las arrugas que pudieron envejecerlas y afearlas, y, especialmente, deben ser defendidas por alguien que, lejos de la improvisación y del dogmatismo de la juventud, sea ya "total y absolutamente un filósofo" (*mála dè ándra philósophon, Sofista* 216a4), formado en la atmósfera de esa verdadera Ontópolis que, por entonces, era Elea, la patria de Parménides (el verdadero, no la máscara de Platón II). Este restaurador de las Formas será el Extranjero de Elea, del *Sofista*.

TERCERA PARTE

LA ONTOLOGÍA DEL *SOFISTA*

Introducción

Sócrates, en la última frase del *Teeteto*, había dicho a sus interlocutores, Teodoro y Teeteto: "Ahora tengo que dirigirme al Pórtico Real,[1] donde Meleto presentó una acusación en mi contra, pero encontrémonos nuevamente mañana acá mismo" (210d2). Y la primera frase del *Sofista*, pronunciada esta vez por Teodoro, es la siguiente: "Como habíamos acordado ayer, Sócrates, aquí estamos" (216a1). O sea que, sin referirnos al momento de la escritura de ambos diálogos, es evidente que podemos afirmar que Platón sugiere que el *Sofista* debe leerse después del *Teeteto*. Sin caer en la filosofía-ficción, podemos intentar explicar la secuencia *Parménides-Teeteto-Sofista* como exponemos a continuación.

Para quienes seguían de cerca la enseñanza de Platón, la autocrítica del *Parménides* debe haberlos dejado sumidos en una angustiosa incertidumbre, pero al mismo tiempo un tanto intrigados: ¿cómo, después de críticas tan severas, Parménides (= Platón II) pudo decir que si no se admite la existencia de Formas en sí, se aniquila el razonamiento? Sin duda estos seguidores supusieron que en el diálogo siguiente, el *Teeteto*, se encontraba la solución, pero no fue así. No obstante, el final abierto del *Teeteto* y, especialmente, la invitación de Sócrates a proseguir la discusión al día siguiente los habrá invitado a esperar con ansiedad el nuevo diálogo. Si es así, el *Sofista* habrá colmado sus expectativas: no sólo las críticas del *Parménides* serán refutadas, sino que las Formas serán revitalizadas y la existencia de la filosofía será no sólo justificada sino calificada como "la ciencia *[epistéme]* de los hombres libres" (253c7).

1. En ese lugar se encontraba el Arcontado, donde debían depositarse las acusaciones de impiedad.

El *Sofista*, como ya vimos en el caso del *Parménides*, es también un diálogo extraño y, una vez más, es la figura de Sócrates la causa de la particularidad: en el *Parménides* fue su inesperado rejuvenecimiento, única manera de justificar que alguien más viejo y más experimentado pudiese cuestionarlo; en el *Sofista* es su reemplazo por otro filósofo como portavoz de las ideas de Platón, única manera de poder presentar ciertas innovaciones sin caer en autocontradicciones.

Platón tiene interés en demostrar que este extraño protagonista (del cual nos ocuparemos en detalle en el punto [b]) está relacionado con la filosofía de Parménides ("relacionado" no quiere decir que sea un adepto: ver una vez más el punto [b]): es originario de la misma *pólis* de Parménides, Elea, en determinado momento dice que cuando era joven lo había escuchado (137a6) y en tres ocasiones (237a7, 244e3, 258d2) cita algunos versos del *Poema*. Además, el punto de partida de la parte "ontológica" del diálogo (237a) es precisamente un test al que se somete el argumento *(lógos)* de Parménides para ver si es valioso o no. ¿Por qué esta omnipresencia de Parménides en un diálogo en el cual Platón tiene la intención –es nuestra interpretación– de presentar una versión renovada del estatus de la Forma? La respuesta a esta pregunta nos obliga a hacer una digresión.

(a) La presencia de Parménides en el Sofista

En un pasaje del *Parménides* que no analizamos se habla de la dificultad de "atravesar a nado un mar de argumentos" *(lógon)* (137a6). Esta frase podría aplicarse a quien pretende introducirse en el *Sofista*. Los temas y argumentos tratados, discutidos, a veces resueltos, otras veces apenas esbozados, son innumerables. Pero, como la raíz de la palabra *lógos*[2] lo indica, todos están relacionados según un criterio, y tienden a un único objetivo: presentar una nueva *theoría* sobre "el ser".[3]

2. La raíz es *-leg*, y todos los términos de la familia de palabras que la contiene respetan su significado de "unión de una multiplicidad según un criterio". Otro tanto ocurre con su adaptación al latín, a veces como *-lec* o *-lig* (ver *legis*, *legio*, *co-lec-tio*, *ligare*).

3. Téngase en cuenta que el subtítulo del diálogo es *Sobre el Ser (Perì toû óntos)*, sea Platón o algún sucesor quien lo haya puesto.

El método que Platón aplica consiste en introducirse, sucesivamente, en varios caminos, hasta que llega, en cada camino, a una conclusión provisoria. Y Luego retoma todas estas conclusiones provisorias, extrae de ellas un común denominador y presenta su nueva concepción del "ser" de las cosas. Y como, para Platón, las Formas (calificadas, como hemos visto en las páginas anteriores, de "realidades realmente reales" o "sustancias que subsisten sustancialmente", siempre acompañadas por el adverbio *óntos*, que indica una manera de "ser") son "el ser", era ineludible para él ocuparse de Parménides, ese personaje "venerable y temible" (*Teeteto* 183e6), del cual escribió: "Temo que no comprendamos lo que dice y, mucho más, que omitamos qué estaba pensando cuando lo dijo" (184a2; trad. Marcelo Boeri). Ante esta verdadera confesión, el alcance de los comentarios que Platón hará sobre Parménides, algunos muy severos, deben forzosamente relativizarse.

Dos aspectos de la filosofía de Parménides pueden haber interesado especialmente a Platón, en función de su propia filosofía: la ignorancia parmenídea respecto de los fenómenos, de las "apariencias" (decimos "ignorancia" porque en la filosofía de Parménides no hay una dicotomía, que aparecerá recién después de la sofística –pero, no obstante, *antes* de Platón– entre ser y aparecer).[4] Platón, si bien acepta para las Formas un ser absoluto y necesario (como, en definitiva, el de Parménides), debe mostrar que esa "manera" de ser no excluye la existencia de los fenómenos, de representaciones, de imágenes *(eíkona, eídola)*, y que el "lugar" sensible está compuesto por ellas, como ya había avanzado Sócrates en una de las respuestas a Parménides ("Las cosas son representaciones *[eikasthênai]* de un modelo: las Formas", *Parménides* 132d1).

Pero, para evitar el escollo que Parménides habría opuesto a priori a la posibilidad de la existencia de "apariencias" (pues todo cuanto es opuesto al hecho de ser pertenece al ámbito del no-ser, que no existe), Platón debe proponer un tipo de no-ser que no sea el opuesto al ser absoluto y necesario, sin por ello asimilarse a la nada. Descubrir este tipo de no-ser será esencial para Platón, porque en ese caso se cumplirá el desiderátum del *Parménides*: demostrar que las Formas también pueden ser objeto

4. La mayor parte de los estudios consagrados a Parménides afirman lo contrario. Acerca de nuestra posición, véase Cordero (2005: 175 ss.).

de relaciones de oposición y pueden contener en sí tanto "ser" como "no-ser". Y Platón llegará a demostrarlo.

Finalmente, y como consecuencia de la nueva ontología del *Sofista*, Platón podrá justificar la posibilidad del juicio falso o erróneo, hallazgo que tendrá consecuencias insospechadas para el curso ulterior de la filosofía. Si bien este punto no está en relación directa con la nueva ontología, pero es insoslayable, también nos ocuparemos de él.

Todas estas novedades supondrán una crítica de Parménides, pero no una refutación: Platón va a adoptar –sin confesarlo– el valor existencial conferido "al ser" en el *Poema*, y lo completará con su presencia en el universo de las Formas. De esta tarea titánica se deberá ocupar alguien que, siendo un conocedor de Parménides, es, no obstante, diferente del gran filósofo. Se trata del Extranjero[5] de Elea.

(b) El extraño Extranjero de Elea

Cuando citamos la frase de Teodoro con la que comienza el *Sofista*, nos permitimos cortarle la palabra después de haber dicho "aquí estamos". Pero la oración que Platón pone en su boca continúa de esta manera: "... y, en nuestra[6] compañía, traemos a este extranjero; proviene de Elea, pero *[dè]* es *diferente [héteron]* de los compañeros de Parménides y de Zenón; no obstante *[dè]* es un auténtico filósofo *[mála dè ándra philósophon]*" (216a2). En esta presentación hay ya un anticipo del hallazgo mayor del diálogo. No caben dudas de que la frase principal del *Sofista* es la siguiente: "Cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo *diferente [héteron]*" (257b). Es verdad que no podemos decir que, en ese caso, Platón descubre la noción de *héteron*, ya que ésta estaba presente en el ámbito de la filosofía por lo menos desde Heráclito (fr. 12) pero, en cambio, podemos afirmar que la asimilación de *héteron* a la noción de no-ser llevada a cabo en el *Sofista* produjo una verdadera revolución ya que, a partir de Platón, no sólo la

5. La palabra griega es *xénos*. Algunos autores prefieren "Huésped" o "Visitante". Ambas posibilidades son aceptables.

6. Teodoro utiliza el plural porque está acompañado por Teeteto.

identidad define a una noción, sino también la diferencia, su alteridad, es decir, lo que ella no es.

Platón mismo, consciente de la importancia de su descubrimiento, adelanta ya la noción de *héteron* desde la primera frase del diálogo, cuando presenta al Extranjero como alguien "diferente", *héteron*, de los compañeros *(hetairôn)* de Parménides y de Zenón, lo cual no le impide ser un verdadero filósofo. En esta verdadera tragedia griega que es el *Sofista*, Parménides, filósofo ausente, jugará el rol del ser, idéntico a sí mismo (con citas literales como apoyo de sus ideas), y el Extranjero, que pretenderá superarlo, jugará el rol del "otro", del *héteron*, filósofo también, pero diferente, suerte de no-Parménides.

En otros diálogos, Platón, no sólo filósofo, sino también gran artista, se valdrá del mismo procedimiento, que consiste en adelantar desde el comienzo el tema principal de la obra. El *Timeo*, por ejemplo, diálogo en el cual los números tendrán una importancia decisiva, comienza así: "Uno, dos, tres... ¿dónde está el cuarto?", y las primeras palabras que Sócrates pronuncia en el *Hippias Mayor*, que va a tratar de la belleza, son éstas: "Bello y sabio Hippias...".[7]

Evidentemente, para que esta presentación de la noción de *héteron* sea visible ya desde el comienzo del diálogo, debe utilizarse un texto griego diferente del presentado en la versión canónica de Oxford, en sus dos ediciones, la de John Burnet (1900) y la de David B. Robinson (1995). La lectura *héteron* se encuentra en el manuscrito *Vindobonensis* 21 (Y), del siglo XIV; en el *Vaticanus* 1030, también del siglo XIV; en el *Parisinus* 1814, del siglo XVI, y en una corrección muy antigua, de fines del siglo X, el manuscrito *Venetus App. Class.* 4, cod.1 (T). Todos estos códices tienen la lectura *héteron*, contrariamente a los manuscritos privilegiados por Burnet, el famoso *Bodleianus* 39 (que, a pesar de su prestigio, porque es el más antiguo, no está exento de errores), y el *Venetus*, ya mencionado, que presentan *hetaîron*, con lo cual el texto contendría la frase siguiente, obviamente redundante, a saber: "El Extranjero, compañero de los compañeros de Parménides y de Zenón". Por esta razón, quienes adoptan

7. En otros casos, la presentación es más directa, siempre en la primera frase del diálogo: "¿Puedes decirme, Sócrates, si *la virtud* se enseña?" (*Menón* 70a1), "Ustedes que vienen de otra ciudad, díganme: ¿quién es el responsable del dictado de *las leyes* entre ustedes?" (*Leyes* 624a1).

estos manuscritos, en realidad, todos los editores y traductores, deben suprimir el segundo *hetairôn*, lo cual es una aberración, ya que figura en todos ellos. Ante la evidencia de que hay dos *hetaîron* en la misma línea, uno, el primero, transmitido sólo por algunos manuscritos (que nosotros no utilizamos) y el segundo, por *todos*, si hay un *hetaîros* a suprimir es el primero, no el segundo.

La lectura que ya propusimos hace años en nuestras traducciones al castellano (1988) y al francés (1993), *héteron*, se encontraba sin duda en el ejemplar griego que poseía Marsilio Ficino,[8] quien, en 1482, tradujo "Eleatem quidem natione, longe vero *alterum ac dissimilem* a Parmenide et Zenone suis aequalibus", y otro tanto puede decirse de la fuente utilizada en 1552, en Lovaina, por Petreio Tiara, un médico frisio, en su traducción latina: "itemque *alterum* quendam Parmenidis Zenonisque familia". Finalmente, *héteron* figura también en la edición clásica de Henri Estienne de 1578, el número de cuyas páginas, como se sabe, se utiliza hoy en forma unánime para citar un pasaje de Platón. Inexplicablemente, estos códices que citamos en apoyo de *héteron*, que ya habían sido utilizados por Auguste Diès en su edición para la colección Budé de 1925, no fueron tenidos en cuenta en la nueva edición de Oxford, a cargo de Robinson.

Digamos finalmente que un caso similar de confusión entre *héteros* y *hetaîros* se encuentra en Diógenes Laercio. A propósito de *Los rivales*, atribuido a Platón, Diógenes Laercio dice que Demócrito es probablemente el personaje anónimo que dialoga con Sócrates, "diferente *[héteros]* de Enópides y de Anaxágoras" (IX.37). Otras fuentes manuscritas ofrecen "compañero" *(hetaîros)*. Los filólogos explican el error por el autodictado de los copistas, ya que *ai* y *e* se comenzaron a pronunciar de la misma manera en determinado momento, ya en la Antigüedad.

Con respecto a la personalidad de este Extranjero, resultaría incoherente considerarlo un "compañero" de Parménides, ya que, si realmente lo fue, su sentido de la amistad habría sido más que relativo (Cordero, 1991: 29-33). En un momento dado, con un juego de palabras, Platón le hace decir que "incluso un ciego vería que hay que refutar la tesis de Par-

8. Si bien Ficino concuerda en separar al Extranjero de los seguidores de Parménides y de Zenón, inexplicablemente lo asimila a Meliso. Michael J.B. Allen (1989: 12, n. 3), en un minucioso estudio de la interpretación de Ficino del *Sofista*, confiesa que esta asimilación "remains therefore a mystery".

ménides" (241e1); en otra ocasión, no duda en afirmar que un monista (y, para Platón, Parménides era un monista) dice algo "insensato" (sin *lógos*) (244d1), y cuando se refiere a los filósofos anteriores dice que Parménides, como ellos, se expresó de manera "descuidada" *(eukólos)*. Finalmente, sus referencias al "padre Parménides"[9] (241d5) se explican si tenemos en cuenta que Parménides fue una especie de héroe nacional para los eleáticos, autor, según dicen Plutarco (*Contra Colotes* 22, 1126A) y Estrabón (VI, 1, 252), de la constitución de Elea, y que, según Diógenes Laercio, había pertenecido a una familia ilustre y rica (IX.21). Si el Extranjero, en cambio, es *diferente* de los parmenídeos, nada hay que reprocharle.

Como es sabido, Sócrates, Teodoro y Teeteto aprovechan la presencia de este Extranjero, que viene impregnado de "eleatismo", aunque no lo comparta, para interrogarlo sobre un tema que les interesa (y que, dramáticamente, no concuerda con el que trataban "ayer", en el *Teeteto*): ¿qué es un sofista? La presencia del Extranjero permite que se lo interrogue acerca de "qué se piensa allá, en su país" *(tòn ekeî tópon)* sobre el sofista. Evidentemente, no es una curiosidad folclórica la que tiene Sócrates –es él quien formuló este deseo–: Elea, a la que nos permitimos bautizar Ontópolis, es la "ciudad del ser". Como el enfoque de la actividad sofística en el *Sofista* se hará desde un punto de vista ontológico[10] (ya que se lo definirá como un fabricante de ilusiones, no de realiades), la opinión de un eleático se impone.

Por otra parte, Platón se vio prácticamente obligado a poner a Sócrates entre paréntesis, si su intención era (a) contestar a las preguntas a las que Sócrates no pudo responder en el *Parménides* y (b) proponer algunos cambios en el estatus de las Formas respecto de cuanto ha dicho en los diálogos precedentes. En el caso (a), un Socrates anciano que recién entonces puede superar la inexperiencia del Sócrates joven hubiera parecido un tanto ridículo, y en el caso (b), peor aún, un oyente/lector hubiese podido acusar a Platón de presentar un Sócrates autocontradictorio.

Pero además Platón aprovecha el cambio de portavoz para cambiar su método, al menos en la segunda parte del diálogo, cuando comienza la sección "ontológica". En efecto, en vez de proponer ideas y de discutirlas, o de intentar extraerlas de su interlocutor, el Extranjero *deduce* las

9. Y no de "*nuestro* padre Parménides", como se lee en casi todas las traducciones.

10. El título del diálogo, el *Sofista*, y el subtítulo, *Sobre el Ser*, van a coincidir.

ideas que va proponiendo en función de una revisión de la filosofía anterior, como si quisiera encontrar un común denominador sobre el cual apoyarse, y, cuando el pasado no lo ayuda a encontrar una solución, de una manera muy pragmática parece decir al lector: "Y bien, las cosas son así;[11] hay que explicarlas".

(c) Las etapas previas al cuestionamiento de Parménides

Como en el *Parménides*, en el *Sofista* se distinguen también claramente dos partes, pero la relación entre ambas no tiene el carácter didáctico que, en el primer diálogo, tenía la segunda parte respecto de la primera: un ejemplo a seguir. En el *Sofista* es una reflexión sobre un punto de la primera parte (parte que abarca unas veinte páginas), la que desencadena la investigación que se lleva a cabo en la segunda parte (que tiene unas treinta y dos páginas). Como el título[12] del diálogo lo indica, los interlocutores se ocuparán, en primer lugar, de la cuestion ¿qué es un sofista? Los dos otros temas que estaban tratando, según dice Sócrates,[13] la definición del político y la del filósofo, serán resueltos en otra ocasión.[14] Con la ayuda de un interlocutor interesado en el tema, Teeteto, a quien el Extranjero dice conocer (218a1), y que le fue sugerido por Sócrates, se presentan varios intentos de definir la actividad del sofista, de los cuales no nos ocuparemos, máxime cuando, contrariamente a otros investigado-

11. Baste recordar el reconocimiento de que lo falso existe (240e), o de que las imágenes son reales (240c).

12. Los estudiosos no se han puesto de acuerdo sobre la cuestión de los títulos de los diálogos: ¿son obra del mismo Platón, de algún discípulo o de un editor antiguo? Otro tanto ocurre con los subtítulos, que parecen ser más antiguos que los títulos. Una frase del *Político*, que puede ser interpretada de dos maneras, puede ayudar a resolver la cuestión. El Extranjero recuerda cuando, *"en tō̧i sophistȩ̄i"* (284b7), obligó al no-ser a existir. ¿Se refiere el Extranjero a cuando lo hizo "en el caso del sofista" o cuando lo hizo en el *Sofista*? La estructura del dativo favorece la segunda interpretación.

13. Y que, decimos una vez más, no figuraban en la agenda del *Teeteto.*

14. Del caso del político se ocupa precisamente el *Político*, que retoma los personajes del *Sofista* excepto Teeteto, que es reemplazado por el joven Sócrates. Respecto del filósofo, otros pasajes tanto del *Sofista* como del *Político* anuncian que será también él objeto de un estudio, pero ningún diálogo posterior de Platón le fue consagrado.

res, no creemos que el método utilizado, el de las divisiones dicotómicas, tenga relevancia para la segunda parte del diálogo.

De la última definición a la que se llega (en realidad, la anteúltima, ya que al final del diálogo se presentará otra), en cambio, debemos ocuparnos, ya que ella le permite al Extranjero presentar un verdadero programa de trabajo para el resto del diálogo. Las definiciones anteriores habían repetido, con diversos matices, cuanto Platón había dicho en diálogos precedentes. El cambio de portavoz no tuvo consecuencias en este sentido. El sofista fue mostrado en ellas como corruptor de jóvenes, comerciante, ladrón de ideas, vendedor de ideas y, en forma insólita, "purificador del alma" (231b8). Sócrates ha de haber enrojecido al escuchar esta definición.

Pero la definición siguiente lo encara como un productor. Es capaz de engañar a sus interlocutores *produciendo* cosas asombrosas: es –literalmente– un taumaturgo *(thaumatopoiô̱n)*, fabricante de imágenes *(eidō̱lopoiikês)*.[15] La definición parece correcta, pero esconde un problema extremadamente difícil *(pantápasi khalepê̱i)* (236d9) de resolver: las imágenes, las copias, en una palabra, las apariencias ¿existen realmente? La respuesta a esta pregunta inaugura la parte ontológica del *Sofista*.

15. En los dos términos griegos figura como sufijo el verbo "producir, hacer": *poieō̱*.

Capítulo 1

La relación problemática entre el ser y el no-ser

(a) Cuestionamiento y confirmación del argumento (lógos) *de Parménides*

La definición del sofista como productor de apariencias coloca a quien la sostiene ante un desafío descomunal: para confirmarla deberá nada menos que refutar a Parménides. Que Parménides aparezca en escena (evocado por el Extranjero, pero reconocido como autoridad por todos) es sintomático. Como ocurrirá con Aristóteles para los escolásticos, Parménides es, por entonces, El Filósofo. Sólo Gorgias, en su tratado *Sobre la Phúsis o Lo que no Es* se había atrevido a refutar uno a uno sus argumentos, pero sus sofismas (era de esperar) se asemejaron demasiado a la "diversión" que fue, para el sofista (como él mismo dijo: ver fr. 11 § 21), defender a Helena. Incluso la tesis extrema de Antístenes sobre la imposibilidad de mentir, que pudo inspirarse en Parménides, no había aún sido refutada. Y Platón, hasta el *Sofista,* nunca había cuestionado a Parménides. A lo sumo, se había limitado a criticar su "monismo", pero sin refutarlo.

Recién en el *Sofista,* pasados sus sesenta años, parece haberse sentido capaz de arremeter contra una filosofía que, tal como él la interpreta –recordemos que en el *Teeteto* había confesado no estar seguro de haberlo entendido– crea más problemas que los que soluciona. Y el primero es la imposibilidad de justificar las apariencias. Antes de ocuparnos del asunto digamos que, no sin malicia, Platón establece una alianza táctica entre Parménides y la sofística: si no hay apariencias (como Parménides dice), el sofista no es un fabricante de falsedades, *ergo*, es tan respetable como un filósofo (al cual se le parece... como el lobo al perro: ver *Sofista* 231a6).

Veamos por qué estamos ante un problema "extremadamente difícil" cuando se define al sofista como fabricante de apariencias. El problema surge porque se debe admitir que hay algo así como "un aparecer *[tò phaínesthai]* o un parecer *[tò dokeîn]*, pero sin ser *[eînai dè mḗ]*" (236e1). Sin el sustento del ser, el aparecer o el parecer pertenecerían al ámbito de lo falso *(pseudê̄)*, y "pensar o decir que lo falso es real *[óntōs]*" nos coloca en una enorme dificultad *(aporía)*, "tanto ayer, como hoy, como siempre" (236e3). ¿Por qué? "Porque ello se atreve a sostener que existe lo que no es, pues, de otro modo, lo falso *[pseûdos]* no puede producirse" (237a2). Y ocurre que Parménides lo había negado:[1] "Que nunca domine esto: que haya entes[2] que no existen *[eînai mḕ eónta]*; al investigar, aleja tú el pensamiento de este camino" (Parménides, fr. 7.1-2).[3]

Para confirmar la definición del sofista como fabricante de apariencias hay entonces que poner a prueba *(basanízein)*[4] esta afirmación *(lógos)*, es decir, hay que cuestionar a Parménides. El Extranjero, ayudado por Teeteto, que es un interlocutor atento e interesado, hará esfuerzos titánicos por encontrar "algo" que no existe, para poder exhibirlo, pero ya la lengua griega les muestra que la empresa será imposible, ya que todo "algo" es... algo que existe, un ente *(òn)*. Así y todo, este pasaje del diálogo es totalmente pertinente para nuestro tema, pues de él surge una concepción implícita del ser, que va más allá de la teoría de Parménides (en realidad, al poco de comenzar la discusión no se haba más de él), que

1. Estos comentarios de Platón, el testigo más antiguo de la filosofía de Parménides, muestran hasta qué punto se equivocan quienes ven en las "opiniones" *(doxai)* de Parménides una teoría sobre las "apariencias". En la filosofía de Parménides no hay ninguna referencia a las apariencias y, si la hubiera habido, sería para negar su existencia.

2. Acerca de las posibles traducciones de las fórmulas utilizadas en griego para aludir al "ser" véase el apartado c (i) en el capítulo 1 de la primera parte.

3. En esta cita literal de Parménides, Platón reemplaza la lectura tradicional *dizḗsios* ("de investigación") por el participio *dizḗmenos* (que hemos traducido por "al investigar", pues "investigando" no nos parecía pertinente). Platón repetirá la cita en 258d2, pero de manera correcta.

4. Este verbo se usa para detectar si un metal es precioso o no; equivale a aplicar a algo la "piedra de toque". Ver las *Leyes* 648b y Aristóteles, *De los colores* 793b. No creemos que, como afirmara Diès (1925: 336) haya una alusión a las pruebas que se presentan en un proceso judicial y, menos aún que el verbo tenga acá el sentido de "torturar", como escribió Cornford (1983: 186, n. 58). El verbo es repetido con el mismo significado en 241d6.

incluso sería propia del "sentido común" y que quizá inconscientemente Platón I aplicó al estatus de la Forma.

Téngase en cuenta que el subtítulo del diálogo es *Sobre el Ser*, y en esta primera aproximación al tema Platón *extrae* del uso "corriente" de ciertas expresiones una cierta concepción "corriente" del "ser". En este pasaje, Platón parece olvidar el cambio de portavoz, ya que esa concepción es extraída mayéuticamente de alguien que la poseía sin saberlo, Teeteto. Como se trata, en un principio, de refutar a Parménides, el punto de partida de la discusión será el opuesto: Parménides había escrito que "no se puede conocer ni *mencionar* lo que no es" (fr. 2.7-8), y el Extranjero y Teeteto admiten que "tienen el coraje de pronunciar [*phthéggesthai*, sinónimo del *phrásai*, "mencionar", parmenídeo] lo que no es en absoluto *[tò me̱damô̱s òn]*". La referencia al carácter "absoluto" del no-ser a investigar muestra claramente que la discusión girará alrededor del no-ser que es realmente no-ser, y no de ese no-ser meramente copulativo que utilizamos cuando decimos, por ejemplo, que "lo blanco *no es* negro". Respecto de este no-ser devaluado (que, no obstante, será estudiado más adelante) todos están de acuerdo.

Pero una cosa es pronunciar la fórmula "no-ser absoluto" (lo cual quedaría reducido a una cuestión de palabras) y otra buscar el correlato objetivo eventual de esos términos. Es así como el Extranjero y Teeteto se ponen a la búsqueda de un candidato capaz de corresponder a la fórmula "lo que no es". Pero ocurre que, ya de entrada, hay algo evidente: no se puede colocar la fórmula "lo que no es" sobre[5] los seres *(tô̱n ónto̱n épi)*[6] (237c7). Y, si la fórmula no puede aplicarse a lo que es *(epì tò ón)*,[7] "tampo-

5. La manera corriente de afirmar en griego que algo posee un nombre consiste en decir que lo "soporta", o sea, que lo lleva encima *(epí)*. La lengua sabe, antes que la filosofía, que el nombre es un "accidente" respecto de algo: "ac-cidente" viene del latín "lo que le cae encima a algo", de *ac-cadere*.

6. En este pasaje todos los editores y traductores agregaron al texto la conjetura <*ti*>, "algo", propuesta por el copista del manuscrito *Parisinus graecus* 1808, con lo cual el pasaje se lee "sobre <alguno> de los seres". Este agregado, totalmente innecesario, desvirtúa la lógica de la progresión del argumento: el primer candidato a rechazar son "los seres", y recién en una segunda etapa se rechazará también un "algo" (ahora sí, *ti*) determinado. Nosotros, después de haber examinado los cuatro manuscritos principales (B, T, Y y W), adoptamos el texto que ellos presentan, sin conjetura alguna.

7. Esta frase demuestra que la conjetura propuesta para el pasaje anterior no tiene sentido.

co puede aplicarse correctamente a un «algo» [determinado]"[8] (237c10). ¿Por qué? "Porque la palabra «algo [determinado]» la utilizamos siempre acerca de algo que es *[ep' ónti]*, ya que es imposible enunciarla como desnuda y separada de todas las cosas que son *[apò tôn ónton apánton]*" (237d1). O sea que la búsqueda de "algo que no sea", que podría refutar la tesis de Parménides, encuentra en su camino un escollo mayor: todo "algo" posible debe dejarse de lado, porque "ser" es "ser-algo" y no hay, por el momento, un "no-algo".

La siguiente frase agrega una novedad: "Quien dice «algo», dice algo que es uno *[hen gé ti]*" (237d7), del mismo modo que "algunos" (literalmente, "algos", *tinés*) se refiere a dos o más (d10). O sea que quien no enuncia algo, no enuncia nada (o sea, ni uno, ni dos, ni etc.): "Quien pretende pronunciar lo que no es, no dice nada" (e6). A la conclusión anterior según la cual "ser" es "ser algo", se le acaba de agregar una cantidad: "ser" es "ser algo uno, o múltiple". Llegado a este punto, Teeteto cree que la argumentación llegó a su fin, pues pareciera que todas las soluciones fracasaron, pero el Extranjero le dice que lo peor (para ellos, no para Parménides, que hasta acá no fue refutado) está por venir.

El punto de partida de la discusión había sido la posibilidad de "pronunciar" la expresión "lo que no es". Pero ocurre que, para quien analiza seriamente la cuestión, ni siquiera esta eventualidad es posible. Ésta es la mayor dificultad a la que alude el Extranjero. En efecto, al buscar *algo* que no es, o cosas que no son, utilizamos sea el número singular, sea el plural. De otro modo, no podríamos hablar. Pero ocurre que el número (singular o plural)[9] es un "ser", existe (238a10), y un "ser" puede predicarse sólo de otro "ser", pero no de algo que no es. O sea que incluso la expresión "lo que no es" debería ser impronunciable, ya que une algo que es (representado por el "lo") al no ser ("que no es").

O sea que "si alguien quiere hablar con corrección *[orthôs]*, a «eso» no se lo puede definir ni como uno ni como múltiple, y, lo que es peor, no se puede siquiera llamarlo, ya que el «lo» [de "llamar-lo"] lo enuncia como si fuera una unidad" (239a8). Resultado: "Es imposible pronunciar, decir o pensar lo que no es en sí mismo y de por sí *[tò mē ón autò kath' au-*

8. Debemos agregar "determinado" porque en griego *tí*, con acento, es sinónimo de "un «qué»".

9. En griego se agrega el "dual", para referirse a dos cosas.

tó],[10] ya que *es* impensable, inexpresable, impronunciable e inconcebible" (238c10). E incluso esta frase es incorrecta, ya que afirma abusivamente que "lo que no es", *es*[11] A, B, C, etc. No tenemos derecho a predicar "es" de lo que no es. Como había escrito Parménides, "no hay entes que no existen" (fr. 7.1) simplemente porque "no hay no-ser" *(ouk ésti mē̱ eînai)* (fr. 2.3). O sea que el cuestionamiento de Parménides terminó confirmándolo.

(b) Necesidad de proponer otro tipo de "ser" y, en consecuencia, de "no-ser"

Dijimos en varias ocasiones que cuanto afirma Platón sobre Parménides se apoya en una interpretación de alguien que, como él, confesó temer no haberlo entendido. Hacemos esta observación porque el fracaso en la búsqueda de "algo que no sea" dependió de una cierta concepción del no-ser, y ésta, a su vez, como el negativo de una fotografía, puso en evidencia una cierta concepción del ser, que nada asegura que respete el pensamiento de Parménides. Sea como fuere, es así como Platón lo interpretó, y la concepción del ser que busca combatir es la que surge de su interpretación. Es decir: *dada cierta concepción del ser, el no-ser es imposible.* Ésta es la moraleja que se deduce del pasaje que acabamos de analizar. No es el momento de ocuparnos y de discutir los diversos sentidos de la palabra "ser" (verbo, verbo sustantivado, etc.) y de su participio presente, "lo que es" *(tò ón)*, pero no caben dudas de que la imposibilidad de concebir algo que no sea se debió a una concepción del ser (¿parmenídea?, ¿corriente?) que podemos denominar entitativo-existencial. Lo que es se presenta como un "algo" (un "ente"), único o múltiple, existente. Ser es ser algo-uno, y es por eso que no-ser es inconcebible, porque sería un no-algo, un no-uno. Precisamente éste es el sentido de "nada": *me̱dén* = *me̱dé hen*, como Platón mismo lo explicitó en un pasaje de la *República* (478b12). Y la nada no existe.

Pero ocurre que este tipo de ser es el que caracteriza a las Formas en Platón I.

10. Platón recuerda que la discusión fue sobre "lo que no es en absoluto" (237b7).

11. Richard S. Bluck (1975: 67) afirma que esta frase demuestra claramente la no-distinción entre el valor copulativo y existencial del verbo "ser".

En el pasaje analizado Platón llegó a la conclusión de que no existe lo que absolutamente *(mēdamôs)* no es, ni lo que no es en sí mismo y de por sí *(tò mḕ ón autò kath' autó)*. Esta noción negativa nos da directamente la imagen positiva, que es la Forma, "lo que existe absolutamente" (*pantelôs*, *República* 477a2), "que es en sí misma y de por sí" (*Parménides* 138b7). Pero si se llevó a cabo en el *Sofista* la crítica de Parménides fue porque con esta concepción del ser no se justifica la existencia de apariencias, imitaciones, imágenes, porque todas estas nociones, como vimos, al no asimilarse al ser, quedan relegadas al no-ser, o sea, no son. El test al que se sometió el razonamiento de Parménides dio resultado positivo: es verdadero.

Platón se encentra ahora en un callejón sin salida: para justificar la definición del sofista pero, principalmente, para fundamentar ontológicamente algo que dijo siempre, a saber, que el "lugar" sensible es una copia de un modelo, las Formas, debe imperativamente modificar el "tipo de ser" propio de las Formas, para dar lugar a que haya imágenes de ellas. Pero además, para responder a las críticas del *Parménides*, debe encontrar la manera de que una Forma pueda comunicar, combinarse, o lo que fuere, con su contraria, como ocurre en lo sensible con la cohabitación de unidad y multiplicidad en el mismo objeto. Éste fue el desiderátum de Platón II, quien quedó a la espera de que algún individuo excepcional pudiera llevarlo a cabo. En su oportunidad dijimos que este individuo era el Extranjero del *Sofista*, y ahora deberemos demostrarlo.

Para llevar a cabo esta tarea que se anuncia como verdaderamente titánica, el Extranjero seguirá un camino indirecto, que está compuesto por una serie de etapas que culminan en resultados parciales, y luego, valiéndose de todos esos resultados, el Extranjero, ya seguro de la solidez de su nueva *hipótesis*, presentará una verdadera definición del ser, que posibilitará la presencia, a su lado, de un no-ser un tanto devaluado, pero no-ser al fin.

En las etapas que mencionamos el Extranjero recurrirá a procedimientos muy diferentes: mostrará que, de hecho, pragmáticamente, "se" admite la realidad del no-ser; hará una suerte de historia de la filosofía anterior para preguntarse cómo resolvieron ciertos problemas las grandes corrientes filosóficas que lo precedieron; intentara extraer un común denominador que le permitirá proponer su nueva *hipótesis*; justificará la

posibilidad de la comunicación de las Formas entre sí, y, en una última etapa, aplicará su hallazgo al discurso, gracias a lo cual se justificará la posibilidad del juicio falso. En los capítulos siguientes nos ocuparemos de estos temas.

(c) La realidad real de la imagen: el fin de la "separación" (khorismôs)

En realidad, el fracaso al que llegaron el Extranjero y Teeteto en el intento de refutar el argumento de Parménides fue una manera sutil de demostrar, *ad absurdum*, que concebir el ser como algo absoluto y en sí no favorece la reflexión filosófica. No creemos que una concepción del ser de este tipo haya sido propia de Parménides (en cambio, sin duda, Meliso la habría aceptado) pero, como ya dijimos, así parece interpretarlo Platón. La filosofía es diálogo, y el diálogo debe combinar "seres", debe permitir manipularlos, reunirlos o dividirlos. Una frase que Sócrates pronuncia en el *Fedro* es un resumen de esta situación, cuando hace el elogio de "las divisiones *[diairéseon]* y las reuniones *[sunagogôn]* que me permiten hablar *[légein]* y pensar *[phroneîn]*" (266b3).

Lo cierto es que Platón, para justificar este desiderátum, deberá presentar una concepción del ser que tendrá consecuencias no sólo para el estatus de las Formas, sino también para su filosofía en general, y el pasaje que estudiaremos a continuación, si bien parece tratar sólo una cuestión secundaria, es de una importancia capital (y por ello, como veremos, fue "torturado" por parte de investigadores eminentes que no se atrevieron a admitir que Platón pudiera sostener lo que sostenía) para la filosofía de Platón en general, ya que consagra la desaparición de la "separación" *(khorismôs)* que constatamos en Platón I. Se trata de la confirmación de la realidad real de las imágenes, que será primero postulada dogmáticamente y luego demostrada con creces siete páginas más adelante, y que servirá como punto de partida de la nueva ontología presentada en el *Sofista*.

Dijimos en varias ocasiones que el Extranjero sigue un camino indirecto compuesto por etapas que llegan a resultados parciales.[12] La primera

12. Ver especialmente el capítulo anterior, últimos párrafos.

etapa consistió en definir al sofista como un fabricante de imágenes, lo cual condujo a poner a prueba el argumento de Parménides, que negaba que las imágenes existieran. Recién ahora comprendemos que esa primera etapa fue decisiva para el cambio radical que consistirá en suprimir la separación, ya que, para la "vieja" ontología la imagen (los fenómenos, las apariencias) o estaban condenadas sólo a devenir, pero jamás a "ser" (para Platón I), o, en tanto privadas de ser, estaban condenadas a no-ser (para Parménides, tal como Platón lo interpreta). Y Platón jugó durante esta etapa, que estudiamos en el capítulo anterior, el papel del abogado del diablo que confirmó la tesis parmenídea que decretó la inexistencia de las imágenes. Pero, como vimos, las imágenes no existen *si* se admite cierta concepción del ser. Y como para Platón es esencial que ellas existan, no sólo para justificar su definición del sofista, que es secundaria, sino para confirmar su concepción del "lugar" sensible como copia de un modelo, es la concepción del ser que hay que modificar para justificar ya no que las imágenes sólo "devengan", sino también para que tengan una realidad real. De este punto, revolucionario dentro de Platón, se ocupa el pasaje que veremos.

Todo comienza cuando, después de fracasar en su intento de aniquilar las imágenes so pretexto de que, si existieran, formarían parte del no-ser, que no existe, el Extranjero deviene súbitamente pragmático y pronuncia la frase siguiente: "Muy a menudo nos vemos obligados a poner en relación al ser con el no-ser, incluso si acabamos de convenir en que esto es absolutamente imposible" (241b1). Ya admitir que incluso un filósofo se ve obligado a llevar a cabo uniones imposibles es una verdadera confesión: si lo imposible se lleva a cabo, es porque es posible, pero ¿de qué manera? ¿Puede encontrarse un procedimiento capaz de combinar el ser y el no-ser? Puesto que el punto de partida lo admite pragmáticamente, ¿habrá que modificar nuestra concepción del ser y del no-ser, para que puedan combinarse?

El Extranjero, como ejemplo de esta unión contra natura, propone ocuparse de las imágenes, que sin duda existen (aunque el sofista y Parménides lo negaron), y que son una mezcla de ser y de no ser. Es en este pasaje donde tiene gran importancia la personalidad del interlocutor, Teeteto, ya que en determinado momento (como veremos), el curso a seguir por la investigación depende de una respuesta de él. Es evidente

que en esa réplica decisiva Platón puso en boca de Teeteto el asombro que, sin duda silenciosamente, en su fuero íntimo, cada lector habrá experimentado.

Ya dijimos que la noción que obligará a suprimir el reconocido *khǫrismôs* es el nuevo estatus de la imagen que, hasta este punto del diálogo, forma parte –si puede decirse– de lo que no es: no existe, y por esa razón el sofista sale indemne de la acusación de "fabricante de imágenes". Pero el Extranjero se da cuenta de que hasta ese momento nunca se definió qué es una imagen. Como acusó al sofista de ser un productor de imágenes, no sería extraño que algún sofista le preguntase irónicamente: "¿Imagen? ¿Imagen? ¿Qué es eso?". Sin duda para tener desde ya una respuesta adecuada, con una metodología una vez más genuinamente Socrática, el Extranjero aprovecha la buena disposición de Teeteto (que no es un interlocutor hostil, como Trasímaco en la *República*, ni alguien reacio a la investigación, como Eutifrón, por ejemplo) para pedirle que proponga una definición, que luego será comunicada a un sofista eventual, para que la juzgue. Como en otros diálogos, especialmente en los del primer período, la primera respuesta a la pregunta "¿Qué es X?" consiste en presentar ejemplos, casos particulares: una imagen es eso que se ve en la superficie del agua, o en los espejos, o en pinturas y esculturas (239d6). La respuesta del Extranjero es el resultado de su experiencia: "Es evidente, Teeteto, que nunca te has encontrado con un sofista" (239e1). "Él hará de cuenta que no sabe qué son los espejos, el agua, y todo lo que tiene relación con la vista, y te preguntará qué es lo que se puede [deducir] de tus argumentos" (239e7).

Y luego, en el mejor estilo socrático, le dice a Teeteto que, ya que todos sus ejemplos se referían a un mismo nombre *(ónoma)*, se trata ahora de encontrar qué tenían todos en común (240a5) y de formularlo. A partir de la definición que propone Teeteto la cuenta regresiva del fin de la "separación" comienza.

Es importante tener en cuenta que la definición que Teeteto va a proponer forma parte de una concepción de la realidad que, sin haber sido nunca explicitada (salvo en Antístenes), parece heredar una posición que siempre se creyó ver en Parménides (si bien en el *Poema* no hay nada concreto al respecto); esta posición se apoya sobre el supuesto

siguiente: lo real (o sea, "el ser") es verdadero.[13] *Ergo*, como se lee en la página 237a3, lo falso *(pseûdos)* supone que existe el no-ser. Si bien el término griego para "verdadero/a" es *alēthḗs*, en el pasaje que veremos Platón va a utilizar exclusivamente *alēthinón*, que tiene prácticamente el mismo significado y que en otros contextos es preferible traducir por "auténtico".[14]

¿Qué es la imagen *(eídōlon)*, entonces? "No es sino algo que, respecto de lo verdadero *[pròs talēthinón]*, está hecho como semejante *[aphōmoiōménon*; es {algo] por el estilo *[toioûton]* pero diferente *[héteron]*" (240a7).[15]

Antes de proseguir, merece señalarse la pareja "por el estilo, pero *diferente*". Como hemos dicho en varias oportunidades, recién hacia el final de esta sección "ontológica" Platón justificará los hallazgos parciales que, como mojones a lo largo de su marcha, fue dejando a lo largo del camino. Cuando defina al no-ser como alteridad, dirá que "lo otro" de algo no es todo aquello que algo no es, sino sólo aquella *parte* de "lo diferente" que se le contrapone en su mismo ámbito. En nuestro texto, la imagen es "diferente" de algo "por el estilo": del modelo a partir del cual fue copiada. Marsilio Ficino, por ejemplo, reproduce la pareja mencionada con los términos *ipsum aliud*, suerte de otro yo.

Como Teeteto acaba de afirmar que, respecto de lo verdadero, la imagen es algo por el estilo, pero diferente, el Extranjero quiere saber si "por el estilo" significa que también ella es verdadera: "¿Quieres decir que eso otro que es «por el estilo», es verdadero? ¿O a qué aplicas «por el estilo»? *[epì tíni tò toioûton]*". La respuesta de Teeteto es clara y distinta... y será el origen de una serie de problemas: "De ningún modo verdadero, sino semejante *[eoikós]*" (240b2). Si bien en este contexto no figuró nunca la noción de "modelo", se da por supuesto que, al ser algo "hecho como semejante" (en griego se trata de un participio pasivo: *aphōmoiōménon*), el

13. Ocuparnos de esta cuestión nos alejaría de nuestro tema; diremos algunas palabras al respecto cuando tratemos la justificación del discurso falso.

14. En francés suele usarse *véritable*, para distinguirlo de *vrai*.

15. Bluck (1975: 65) traduce de este modo: "Except another such thing, fashioned in the likeness of the genuine being".

término de comparación que permite hablar de "semejanza" es forzosamente un modelo, que, como se dijo, es verdadero.[16]

El modelo es verdadero, la imagen es semejante: cada uno tiene su modo de ser. Además, "semejante" tiene sentido doble: la imagen es semejante al modelo y semejante a lo verdadero. En griego la relación entre la imagen y el hecho de que sea semejante es más evidente que en castellano ya que un sinónimo de *eídolon* ("imagen") es *eikón*, y "semejante" es *eoikós*. Si hubiésemos utilizado la palabra "semejanza" para la imagen, el paralelismo sería evidente: una semejanza es semejante. ¿Semejante a qué? Obviamente, a lo verdadero, que es el modelo.

La aclaración que el Extranjero le pide a Teeteto confirma que la discusión se encuadra dentro de la concepción según la cual ser, con sentido "fuerte" y absoluto, y verdad, coinciden: "¿Dices entonces que lo verdadero es lo que existe realmente *[óntos ón]*?". "Así es", responde Teeteto. Y la réplica del Extranjero es uno de los tantos mojones en el camino a los que hicimos referencia, pues colocará la definición de Teeteto dentro de una lógica que más adelante se demostrará inadecuada para justificar cierto no-ser, lógica según la cual el "no" de la negación es sinónimo de "contrario": "¿Y qué? ¿Lo no-verdadero es entonces lo contrario *[enantíon]* de lo verdadero?" (240b5). "¿Y cómo no?", admite Teeteto. La imagen, al ser lo "contrario" de lo verdadero, es lo contrario del modelo... Paulatinamente, una extraña e insostenible posición comienza a construirse.

Hasta acá, la coherencia del diálogo entre Teeteto y el Extranjero es total, y no debemos extrañarnos de la conclusión que extraerá el Extranjero. Pero hasta el mismo Teeteto quedará azorado, asombrado, y no podrá creer lo que escucha. Lamentablemente, eminentes filólogos alemanes compartieron el asombro de Teeteto pero, en vez de pedir explicaciones a Platón por lo que acaba de decir (que veremos a continuación), decidieron *alterar y modificar* el texto griego, como analizaremos en el suplemento crítico que cierra este capítulo, para no interrumpir el verdadero *páthos* dramático de la situación.

El diálogo prosigue de la siguiente manera. Dado que Teeteto acaba

16. Dada la asimilación "ser = verdad", el modelo representa al ser, ya que es autónomo, no depende de una imagen; la imagen, en cambio, tiene un ser relativo, dado que necesita un modelo, y por eso no es verdadera.

de admitir (a) que lo no-verdadero es lo contrario de lo verdadero, que (b) la imagen no es verdadera, que (c) la imagen es lo que parece, y (d) que lo verdadero es lo que existe realmente, la conclusión que extrae el Extranjero se impone: "Tú dices entonces *[ára]* que lo que parece no existe, puesto que afirmas que no es verdadero... Pero, no obstante, existe *[all' ésti ge mén]*" (240b7).

Teeteto, que recién ahora se da cuenta de que las etapas precedentes llevaron inexorablemente a este resultado, exclama, asombrado: "¿Cómo?" *(pôs;)*. Si algo que no debería existir, como la imagen, existe, ¿qué tipo de existencia puede tener? El Extranjero intenta responder al "cómo" asombrado de Teeteto. "¿Dirás acaso *[oukoûn]* que [existe] verdaderamente? *[alethôs]*". "Evidentemente, no", responde Teeteto, "si bien es *realmente [óntos]* una imagen *[eikón]*" (240b11).

Esta frase, en un diálogo en el cual más adelante el Extranjero hará alusión a un inexistente parricidio, representa, en cambio, un auténtico "platonicidio".[17] Por primera vez Platón reconoce que la imagen existe *realmente*. El adverbio *óntos*, reservado siempre a las Formas, se aplica ahora a una copia, a una imitación, a una apariencia. No dudamos en afirmar que el reconocimiento de la realidad real *(óntos)* de la imagen es el acta de defunción del *khorismôs* (Cordero, 2013: 187-201).

Éste es sin duda el más importante de los mojones a que hicimos varias veces alusión, ya que su justificación plena se encontrará recién en la página 247e, con la definición del ser como capacidad de comunicar. Por el momento el Extranjero, que parece compartir el asombro de Teeteto, prefiere extraer las consecuencias que se imponen de un hecho tan insólito[18] (*átopos*: "fuera de lugar"): la existencia real de algo que no existe o, como él exclama: "¡Entonces lo que decimos que es realmente una imagen *[óntos eikóna]* no existe realmente! *[ouk òn óntos]*". Didácticamente, a Platón le interesaba llegar a esta conclusión paradójica, pero lógica, para mostrar que el camino seguido hasta acá fue erróneo, y que hay que llevar a cabo, como le hizo decir a Sócrates en el *Fedón*, una "segunda navegación".

17. Preferimos no hablar de "suicidio" ya que es Platón II quien elimina a Platón I.

18. En el *Parménides* Sócrates había dicho que sería algo "insólito" que lo semejante en sí llegue a ser desemejante, y viceversa (129b4). En el *Sofista* comienzan a solucionarse estas aparentes contradicciones.

La combinación (*sumploké*: esta noción será desarrollada luego en un pasaje central del diálogo) que mezcla al ser con el no-ser es realmente insólita *(átopon)* (240c1), ya que, "contra nuestra voluntad, dice el Extranjero, nos vemos obligados a admitir que el no-ser existe de cierto modo" (240c5), "si bien habíamos convenido que esto era absolutamente imposible" (241b1).

En el próximo capítulo veremos de qué manera Platón justifica esta insólita situación.

(d) Suplemento crítico: la trágica historia del pasaje 240b7-9[19]

Toda edición en griego (y, en consecuencia, sus traducciones) de un texto antiguo depende de las fuentes manuscritas que se han conservado. Los esfuerzos de codicólogos y filólogos, a partir del siglo XVII –y, en algunos casos, desde un poco antes–, permiten a los estudiosos modernos basarse en versiones que parecen respetar con la mayor fidelidad posible el original escrito por el autor (llamado "autógrafo"), perdido ya desde la Antigüedad. Como en todos los otros diálogos, en el caso del *Sofista* hay discrepancias menores, salvo en un caso: la línea 240b7. En un pasaje en el cual se intenta demostrar la inclusión de la imagen en la noción de no-ser, la negación ("no") ocupa un lugar de privilegio. Y ocurre que en la línea mencionada en vez de una negación, en *un* manuscrito, hay dos, y entonces no se dice que "la imagen realmente no existe", sino que "la imagen no existe no realmente". Esta posibilidad (que, como veremos, no tiene ningún fundamento) fue utilizada por aquellos investigadores que se negaban a admitir un cambio radical en el pensamiento de Platón, y construyeron un edificio sobre una base inexistente.

La dificultad que presenta este pasaje (tanto porque la tradición manuscrita no es unánime pero, especialmente, porque Platón II parece contradecir a Platón I) fue reconocida ya en 1810, cuando el traductor de Platón Ludvig F. Heindorf lo calificó de "lugar áspero", en superlativo *("salebrossisimo loco")*, y Gottfried Stallbaum afirmó que, si bien "en el pasado" ese pasaje había sido un "lugar muy maltratado" *("locus multum va-*

19. Un estudio detallado de la cuestión se encuentra en nuestra traducción al francés del diálogo (Cordero, 1993: 284-290) y en Cordero (2007: 404-413).

xatus"), hoy (1840), había "recuperado la salud" *("nun demum sanitati suae redditus")*. No imaginaba este gran erudito que lo peor estaba por venir...

En efecto, en la trágica historia de 240b7-9 hay una fecha decisiva: 1851. Hasta esa fecha la versión del pasaje que hemos propuesto[20] era la que se encontraba en todas las ediciones y traducciones (una sola excepción: en Schleiermacher, que ya veremos). Ella se apoya en dos de los manuscritos principales: *Venetus App. Class.* 4,1 (= T) y *Vindobonensis* 21 (= Y), así como en una serie de códices dependientes de ellos. Un análisis de la totalidad de la tradición manuscrita del *Sofista* (más de cuarenta manuscritos) nos permitió encontrar exactamente el mismo texto en códices provenientes de otras familias, por ejemplo, los *Vaticani Graeci* 227, 228 y 1030, el *Vaticanus Urb.* 28, el *Vaticanus Ross.* 558, el *Vaticanus Barb.* 270, los *Neapolitani Graeci* 337 y 340, el *Malatestianus* 28,4, el *Angelicus Rom.* 107, los *Parisini Graeci* 1808, 1809 y 1914, el *Parisinus Coisl.* 155, etcétera.

Respecto de los dos manuscritos principales (que, junto con el códice *Bodleianus* [B] y el *Vindobonensis* 54, *Suppl.Phil.Gr.* 7 [W], sirven de base a la edición de Oxford),[21] quizá T sea el principal. Es el más antiguo que contiene las siete primeras tetralogías de Platón y parte de la octava (en total, veintiocho diálogos), y la identificación de su copista, Ephraïm Monachus, permitió al codicólogo Gerard J. Boter en 1986 proponer como fecha posible de su escritura alrededor del año 950 (y no en el siglo XII, como se creía). Respecto de Y, del siglo XIV, el editor francés del *Sofista*, Auguste Diès (1925: 298), afirmó que "muy a menudo tiene el privilegio de ofrecer la lectura correcta".

El texto que adoptamos se encuentra también en la *editio princeps* de Platón (Venecia, 1513) a cargo de Aldo Manucio, en la edición considerada como clásica y canónica de Henri Estienne (Ginebra, 1578), y sin duda figuraba en el original griego en el que se basó Marsilio Ficino para su traducción latina de 1482, pues tradujo de esta manera las líneas b7-8: "Si ergo id quod simile vocas, verum esse negas, ens quoque existere ne-

20. Repetimos las tres líneas:

b7-8: Extranjero: –Tú dices entonces que lo que parece no existe, puesto que afirmas que no es verdadero... Pero, no obstante, existe *[Ouk òn ára légeis tò eoikós, eíper autó ge mḕ alēthinòn ereîs... All'ésti ge mḗn]*.

b9: Teeteto: –¿Cómo? *[Pôs;]*.

21. John Burnet, 1900; E.A. Duke y otros, 1995.

gas". Digamos finalmente que antes de la modificación sustancial que se llevará a cabo en 1851, Schleiermacher había introducido un cambio, no demasiado significativo, en su traducción de Platón de 1805. En la línea b7 había cortado la réplica del Extranjero en la palabra "verdadero", y puesto en boca de Teeteto la frase siguiente: "Pero, no obstante existe". Y en la línea siguiente era el Extranjero quien se asombraba: "¿Cómo?". El cambio no es grave porque conserva los dos puntos esenciales del pasaje: la inexistencia de la imagen y, no obstante, su existencia, y el asombro que ello provoca.

En la actualidad, lamentablemente –e inexplicablemente– *todas* las ediciones en griego y las traducciones adoptan, en forma total o parcial, la modificación del texto propuesta en 1851 por Hermann en su edición del *Sofista* (Leipzig, vol. 1, p. 375). Ella se basa en dos supuestos: 1) el *pô̱s* de "¿Cómo?" no puede ser una pregunta, porque ya se sabe qué es la imagen, y por eso es Teeteto quien dice: "Pero, no obstante existe", según la modificación introducida por Schleiermacher. Pero el supuesto 2) es el más peligroso: como ya se sabe que el Extranjero dirá que "nos vemos obligados a admitir que el no-ser existe de cierto modo *[po̱s]*" (240c4) y, en ese caso, la inexistencia de la imagen sería relativa; ella no existiría pero sólo "en cierto modo". Para esto hay que transformar el *pô̱s*, adverbio interrogativo, en *po̱s*, adverbio modal.

Las razones invocadas por Hermann no son válidas porque: 1) cuando un término está presente en la totalidad de los manuscritos, como es el caso de *pô̱s* no se puede modificar *ad libitum* de un intérprete, y 2) en esa etapa de la discusión no se sabe aún que luego se va a deducir que el no-ser existe "de cierto modo". La primera víctima de la modificación del texto es la intensidad dramática del pasaje, que culmina con el "¿Cómo?" de Teeteto.

Para llevar a cabo su proyecto de desdramatizar un pasaje de Platón en el cual éste quiere comprometer al lector con sus inquietudes, Hermann se apoya sobre el texto que se encuentra en el manuscrito W, el *Vindobonensis* 54, *Suppl. Phil. Gr.* 7. Es uno de los cuatro manuscritos principales entre los que contienen el texto de Platón, pero no está exento de errores. En la línea b7 este manuscrito presenta una negación doble: en vez de *ouk ón*, como casi todos los otros (ver lista más arriba), el copista escribió *ouk ónto̱s ouk ón*. Como es muy posible que W derive del venerable *Bod-*

leianus (B), Hermann dice que él tomó la doble negación directamente del modelo. Una simple lectura del pasaje en el *Bodleianus* muestra que Hermann se equivocó, ya que B ofrece un texto evidentemente corrupto: *ouk ónton* (genitivo plural) *ouk ón*. Fue sin duda el copista de W quien quiso corregir el error y transformó el *ónton* en *óntos*, con lo cual b7, en W, se lee: "Tú dices entonces que lo que parece no existe no realmente" *(ouk óntos ouk ón)*.[22] Este códice, que, en general, es digno de fe, ofrece en este caso –es nuestra opinión– un ejemplo claro de ditografía, que es un defecto que se encentra, paradójicamente, en los copistas más cultos. Un copista es en general un monje que no conoce (o apenas conoce) el griego, y que copia el original como quien copia dibujos, o sea, tal cual. Cuando el copista es inteligente, como en este caso, puede introducir en el texto que está copiando *scolia* que están al margen en su modelo, y no es extraño que en el cuerpo del modelo se haya encontrado *ouk ón* y, al margen, *ouk óntos*, y que el copista lo haya introducido en la misma línea.

En realidad, pocos autores han conservado la doble negación de W[23] y ya desde 1839[24] J.G. Baiter propuso suprimir el segundo *ouk ón*, decisión que fue imitada luego por Martin Campbell (1867), M. Schanz (1887), Otto Apelt (1897) y, finalmente, las dos ediciones de Oxford (Burnet, 1900; Robinson, 1995). En realidad, como la expresión *ouk ón* va a reaparecer en poco después (en 240c2), quienes se basan en el manuscrito W debieron haber suprimido la primera negación, *ouk óntos*, que es la causante de la confusión. Evidentemente, la solución hubiera sido dejar de lado W y basarse, como hemos hechos nosotros, en T e Y, donde hay una sola negación.

Pero si bien pocos autores, como vimos, adoptan literalmente el texto propuesto por Hermann, *todas* las ediciones y traducciones aceptan el cambio por él propuesto de *pôs* por *pos*, y el corte arbitrario de las réplicas de los interlocutores, con lo cual el pasaje se desfigura de este modo:

22. Otra traducción posible: "Ce qui ressemble est donc pour toi un irréel non-être, puisque tu l'affirmes non-vrai" ("Lo que parece es entonces para ti un irreal no-ser, ya que tú lo afirmas como no-verdadero") (Diès, 1925: 341), o "algo que no es «realmente» inexistente" (L. Robin).

23. A los casos de Robin y Diès, citados en la nota precedente, se agrega Friedrich Wilhem. Kohnke.

24. El manuscrito W fue descubierto en 1794 por Friedrich Jacob Bast.

b7-8: Extranjero: –Tú dices entonces que lo que parece es un no-ser [no] real, puesto que afirmas que no es verdadero.

b9: Teeteto: –Pero, no obstante, existe de cierta manera.

¿Cómo Teeteto, que recién comienza a entrever los vericuetos de la cuestión, puede estar al tanto de una conclusión a la que se llegará recién en la página siguiente? Los especialistas que se consideran coautores del *Sofista* tienen la respuesta.

Capítulo 2

La revisión de quienes se interesaron en la *ousía*

(a) Introducción

La consecuencia que el Extranjero extrae de la existencia real de algo inexistente como la imagen lo *obliga* a pronunciar una frase que será el punto de partida de la nueva ontología platónica: "Nos vemos obligados a admitir contra nuestra voluntad que el no-ser existe de cierto modo" (240c5), "si bien habíamos convenido que esto era absolutamente imposible" (241b1). Aunque todavía nada se dijo sobre quien llevó la discusión hacia un callejón sin salida, todos los indicios conducen a Parménides, y una contestación de sus ideas va tomando forma. El pasaje en el cual se dio como algo que va de suyo que lo no-verdadero era lo *contrario* de lo verdadero, supone también, como algo natural que el no-ser es lo *contrario* del ser. Nada más lógico... pero esta polaridad condujo a la paradoja según la cual la imagen, que realmente no existe, realmente existe.

La totalidad del resto del diálogo será una crítica de esta polaridad. Platón mostrará que, de hecho, los filósofos no la respetaron o, si creyeron hacerlo, *bien* interrogados, deberán confesar que no la tuvieron en cuenta. Un breve pasaje que precede al análisis de quienes se dedicaron al estudio de la *ousía* confirma una vez más que ser y no-ser no son tan opuestos como se cree, pasaje que sienta las bases para el "parmenidicidio".[1] El punto de partida del razonamiento es una vez más la falsedad (como lo fue en 237a3): si la técnica del sofista consiste en fabricar ilusiones *(phántasma)*, esto produce, en el alma, falsas opiniones *(pseudê doxázein)*. Y si la

1. Suele hablarse de "parricidio", pero el Extranjero dice lo contrario: "No supongas que voy a devenir una suerte de parricida" (241d3).

opinión falsa opina cosas *contrarias (tanantía)* de las que son, opina cosas que no son *(tà mḕ ónta)* (240d1 ss.), lo cual demuestra que éstas existen de cierta manera *(pōs)* (e3).

La frase siguiente pone claramente en evidencia qué concepción del ser y del no-ser se esconde detrás de este razonamiento: "¿Se opina entonces acaso que lo que no es en absoluto *[mēdamôs]*[2] existe plenamente *[pántōs]*?" (237e5). Teeteto está de acuerdo, y ello permite al Extranjero introducir subrepticiamente el tema que será la vedette de la última parte del diálogo: el discurso *(lógos)* falso: "Supongo entonces que del mismo modo un discurso[3] *[lógos]* será considerado falso si afirma que lo que existe, no existe, y que lo que no existe, existe" (240e10). Pero ocurre que, respecto de la imagen, se ha dicho algo parecido, y no por ello el discurso fue falso, si bien un sofista podría afirmarlo. Él objetará que se dice lo contrario de lo que se proclamó antes (es decir, que "aquello sobre lo cual nos pusimos de acuerdo[4] es inexpresable, inconcebible e impronunciable", 241a4), si se dice que lo falso existe en las opiniones y los discursos, ya que lo falso supone el no-ser.

Llegó el momento, entonces, "de poner a prueba la tesis de nuestro padre[5] Parménides y de obligar[6] al no-ser, bajo ciertas condiciones, a ser, y al ser, a su vez, a que, de algún modo, no sea" (241d5). "Esto es evidente, incluso para un ciego" (241e1), dice irónicamente el Extranjero.[7] La tarea no será fácil: habrá que llevar a cabo una argumentación extremadamente riesgosa (*lógon parakinduneutikós*, 242b6), ya que se tratará nada menos que de cuestionar nuestra manera habitual de pensar. La frase en la que

2. Recuérdese que la sección ontológica del diálogo comenzó con la pregunta: "¿Tenemos el coraje de pronunciar lo que no es en absoluto? (*tò mēdamôs ón*)" (237b7).

3. Y ya no sólo una opinión.

4. Platón debe utilizar esta paráfrasis para no escribir la fórmula "el no-ser", la cual le daría cierta existencia.

5. Sobre esta expresión, véase el punto (b) de la Introducción de esta tercera parte.

6. Para Cornford (1983: 198), hay una alusión al verso 7.1 de Parménides: "Que esto nunca se imponga *[damázō]*: que haya seres que no son". El Extranjero entonces propone lo contrario. Podemos agregar que el mismo verbo utilizado por Platón para "obligar", *biázō*, se encontraba ya en Parménides: "Que la costumbre inveterada no te obligue *[biásthō]* a utilizar el ojo que no ve..." (fr. 7.3).

7. Esta referencia irreverente respecto de Parménides muestra una vez más que el Extranjero no es su "compañero", como se lee en todas las traducciones de la línea 216a2.

Platón expone este verdadero plan de trabajo merece citarse literalmente: se trata de "examinar las opiniones *[tà dokoûnta]* [que nos parecen] hoy evidentes porque puede ocurrir que, ante el temor de que sobre algunos aspectos de ellas no tengamos una visión clara, nos hayamos puesto fácilmente de acuerdo para admitir que son así" (242c4).

Este acuerdo tácito acerca de cierta manera de interpretar la realidad es el origen de todo tipo de contradicciones. En los capítulos anteriores vimos que el estatus de las Formas en Platón, por ejemplo, hereda casi naturalmente una concepción del ser que está implícita incluso en una mirada no-filosófica sobre las cosas (como se demostró claramente en el fallido intento de refutar a Parménides), según la cual lo "realmente real" son entidades singulares o plurales, ya caracterizadas (son "algos"). Y las Formas lo son también, pero en sí, modelos de las otras, dadoras de esencia y de existencia a la multiplicidad.

Esta suerte de identikit surgió claramente de las críticas del *Parménides*, y de él derivaron problemas tan graves que el joven Sócrates del diálogo llegó a sostener, acorralado, que en realidad son sólo "pensamientos", lo cual también fue cuestionado. Este esquema supone una separación evidente entre las Formas y sus copias, lo sensible. Pero al admitir pragmáticamente que las copias, o sea, las imágenes y apariencias, *también* existen realmente (éste fue el tema del capítulo anterior), la separación desaparece.

Por el momento, Platón no llegó a demostrarlo, sólo lo postuló, al aplicar a la imagen el adverbio *óntos* que tanto perturbó a ciertos investigadores. El resto del diálogo va a mostrar que si la separación desaparece es porque tanto las Formas como lo individual sensible compartirán una misma definición del hecho de ser. La afirmación parece utópica, pero Platón llegará a esta conclusión después de una revisión de las teorías que los filósofos (entre ellos, Platón I) propusieron para explicar la *ousía*, "la realidad", puntos de vista que, incluso a veces opuestos, sostuvieron algo compartido, que Platón rescatará como común denominador a retener. No debe extrañar que en esta revisión Platón utilice como sinónimos *ousía* y *ónta*, en plural, ya que, como dijimos, tanto las Formas en Platón como los principios (aunque no en el sentido que Aristóteles atribuye a los "fisiólogos") son Entes, pero privilegiados. Cuando Platón estudie qué tipo y qué cantidad de *onta* propusieron (y proponen) los filósofos,

no se trata de "las cosas", sino precisamente de entidades que actúan como principios en el sentido de fuentes de esencia y existencia de la multiplicidad.

La tarea "extremadamente riesgosa" que comienza en la página 242c parte de un examen de quienes se propusieron definir "cuántos y cuáles son los entes" *(tà ónta* [...] *pósa te kaì poîa estin)* (242c6). La fórmula "los entes" tiene evidentemente, como dijimos *supra*, sentido restringido. No se trata de la definición de "todas las cosas", lo cual sería imposible, sino de los entes (las entidades, si se prefiere) que cada filósofo privilegió como fundamentales. Estos "entes" pueden ser varios o uno solo (*pósa* indica la cantidad) y de una cierta "calidad", de un cierto tipo (éste es el sentido de *poîa*), y juegan el papel de "principios".

La primera impresión que produce una rápida revisión de cuanto dijeron los filósofos anteriores es la existencia de una gran confusión, consecuencia de una metodología inadecuada. "Nos contaron mitos, como si fuésemos niños" (242c8), dice el Extranjero:[8] cada uno siguió su propio camino, "sin preocuparse si lo seguíamos" (243a8). Platón no cita nombres propios, aparte de los de Parménides y Jenófanes, pero es muy fácil reconocer también una irónica referencia a Heráclito, Empédocles y otros. No nos ocuparemos de ellos en detalle porque su estudio nos alejaría de nuestro tema.[9] Baste con señalar la moraleja que extrae el Extranjero de este conjunto de opiniones, conclusión que será el punto de partida de una nueva investigación, más detallada. "Cuando era joven, creía comprender" (243b7), tanto lo que concierne al ser como al tema que se discute ahora, el no-ser. "Pero ahora *[nûn]* este tema nos condujo a una serie de aporías" (243b9). La frase siguiente inaugura la sección ontológica del diálogo, pues deriva del estudio del no-ser al del ser:

> Es probable, entonces, que un sentimiento no menor se encuentre en el alma respecto del ser *[katà tò ón]*, y que, si bien creemos saber de qué se trata cuando hablamos de él, quizá nos ocurra lo mismo que con el otro. (243c2)

8. Esta opinión concierne en primer lugar a Parménides, y luego a los demás. Dificilmente un "compañero" del filósofo lo hubiese incluido en la lista.

9. Remitimos al lector interesado a nuestras traducciones del diálogo: Cordero (1988: 404-405; 1993: 241-243).

(b) Acerca de la cantidad de los principios

De acá en adelante la discusión se ocupará del "ser", de la *ousía*, o sea, directamente de la realidad y, una vez obtenida una definición de éste (Platón no tiene reparo alguno en hablar de "definición", como veremos), y en función de ella, se volverá a tratar la cuestión del no-ser. Es Teeteto quien invita al Extranjero a ocuparse del tema "más importante *[toû megístou]* y principal *[arkhegou]*", para que analice qué pensaron mostrar *(deloûn hegoûntai)* quienes se ocuparon del ser (243d4).

El Extranjero retoma el esquema según el cual los filósofos anteriores se interesaron en la cantidad *(pósa)* y en el tipo o calidad *(poîa)* de los entes que privilegiaron como principios. En realidad, los dos enfoques se complementan, ya que quienes fueron partidarios sea de un principio, sea de varios, especificaron cómo era ese principio, o sea, respondieron también por su "calidad". La naturalidad con la que Platón se vale de este tipo de esquemas llevó a ciertos investigadores a preguntarse si ellos no habían sido ya utilizados con anterioridad en protohistorias de la filosofía ya antigua. Ello aparece claramente en la presentación de los presocráticos por parte de Teofrasto, como se ve en los pasajes recuperados de su *Phusikôn doxôn*. En el pasaje de su texto perdido que se ocupaba de Anaximandro, transcripto por Simplicio (como demostró Hermann Diels) en la página 24 de su *Comentario a la* Física *de Aristóteles*, Teofrasto escribió: "Para quienes el principio era uno, en movimiento e indefinido, Anaximandro...". Esquemas de este tipo, que son una suerte de cuadro sinóptico, estaban en vigencia seguramente ya antes de Platón. Ésta es la tesis sostenida en el fundamentado y original trabajo de Jaap Mansfeld "Aristotle, Plato and the Preplatonic doxography and chronography".

En el caso de Platón, la revisión comienza por la cantidad y, en ese sentido, sólo hay dos posibilidades: o el ser-principio (permítase la expresión) es múltiple, o es único. El Extranjero comienza por quienes sostuvieron la multiplicidad, o sea los pluralistas, y reduce su ejemplo a los dualistas, que son los primeros pluralistas, puesto que, cuando se sostiene que el ser-principio es más de uno, tanto da si son dos o más.

Nos vamos a permitir detenernos en el estudio de estos ejemplos porque de todos ellos surgirá, como consecuencia y a la vez como rechazo, la nueva ontología de Platón. En la presentación de Platón de los dualistas

merece destacarse la manera en que usa el verbo "ser". Didácticamente –como hizo Platón I en otros diálogos, especialmente en el *Teeteto* con Protágoras–, el Extranjero imagina que los filósofos en cuestión están presentes, y los interroga: "Y bien, puesto que ustedes sostienen que todas las cosas *[tà pant']* son [*eînai*, acá, con valor copulativo] lo caliente y lo frío[10] u otra pareja por el estilo, ¿qué quieren dar a entender cuando dicen que ambos, y cada uno, es [*eînai*, acá con valor existencial]?". Antes de proseguir, dos aclaraciones: 1) no se trata de que "todas las cosas" *sean* calientes o frías. Platón no utiliza los adjetivos "caliente" o "frío" sino la cualidad sustantivada, "lo caliente", "lo frío", que son los seres-entes que reconocen los dualistas como principios. Todas las cosas "son" uno y otro porque los admiten como principios. 2) Sutilmente, el Extranjero encuentra en la fórmula banal "todo *es* lo frío y lo caliente" ya dos matices del verbo "ser", que va a utilizar en su conclusión.

La pregunta siguiente es decisiva porque va más allá del caso del dualismo, ya que es válida también para un monista, como veremos, y, al finalizar la parte ontológica del diálogo, Platón la formulará respecto de su propia filosofía:

> ¿Qué *[ti]* suponemos que es ese "[verbo] ser" *[tò eînai]*? ¿Es acaso algo tercero *[tríton]* junto a aquellos dos, y entonces sostendremos que el todo *[tò pân]* no es dos, sino tres? Porque, si cada uno de los dos es, eso no significaría que los dos son; se trataría, en realidad, de un uno doble, pero no de dos que son. (243e1)

Dicho de otro modo: si ellos sostienen que existe lo frío y lo caliente, pareciera que deben identificar a uno u otro con el hecho de ser, o a los dos juntos. Pero si identifican sólo a uno, el otro no existe, o si existe, habría que sostener que "es" el otro: lo caliente es frío, lo cual es absurdo. Por eso el Extranjero pregunta: "¿Llaman acaso «ser» *[ón]*[11] a ambos?". Si es así, dos es uno: lo-frío-lo-caliente, que es. Ello conduce a un callejón

10. No creemos que Platón piense en algún filósofo en especial. En el próximo capítulo veremos que respecto de la calidad de los principios el Extranjero presenta un verdadero collage de escuelas y sistemas. Así y todo, respecto de los dualistas, la frase del Extranjero podría aplicarse literalmente a Arquelao, "para quien lo caliente y lo frío son los principios *[arkhás]*" (Hermias, *Sátira de los filósofos paganos* 11 [= 60 A 8 DK]).

11. Nótese la deriva, evidentemente voluntaria, del infinitivo "ser" al participio presente,

sin salida (= a una aporía: *eporékamen*, 244a4). El Extranjero no lo dice, pero las dos soluciones posibles contradicen el punto de partida: o el ser es una tercera cosa, y el dualista es un "triolista", o sólo existe "lo-frío-lo-caliente", que es uno, y el dualista es un monista. Tampoco dice el Extranjero que es el desconocimiento del hecho de ser como algo separado de los entes el que lleva a los dualistas al fracaso.

La cuestión central no sólo del diálogo, sino de la filosofía, acaba de ser planteada: "¿Qué es el ser?". Es verdad que en este contexto, *por ahora*, se trata sólo del verbo "ser"; pero toda palabra tiene un contenido, y el verbo "ser" también. No estamos lejos de la famosa frase de Aristóteles: "La dificultad eterna *[aeí]*, de quienes tanto ayer, como hoy, como siempre, llevan a cabo una búsqueda *[zetoúmenon]*, consiste en saber «¿qué es el ser?» *[tí tò ón]*" (*Met.* VII.1.1028b2). No hace falta recordar que *tò ón* es el participio presente de *eînai*...

Como la noción de "ser" es esencial, el Extranjero no la abandona, sino que insiste. Siempre dentro de quienes se interesaron en la cantidad del ser-principio, el Extranjero, que ya no tiene reparos en decir que sólo le interesan monistas y pluralistas *en función de la noción de ser*, propone luego a Teeteto interrogar "a quienes llaman uno al todo" *(tôn legónton hén tò pân)* acerca de "a qué llaman ser" *(tí pote legousi tò ón)*. El resto del interrogatorio subsanará una falla (¿una trampa?) interna de la pregunta: el monista no mencionó en absoluto la noción de "ser" *(tò ón)*, como dice el Extranjero; se limitó a decir, como muchos años antes Heráclito, "*hén = [tò] pân*" (fr. 50). Para absolver al Extranjero se puede decir que en la fórmula está tácito el "es" copulativo, pero en un contexto que gira alrededor del verbo "ser" cada presencia (o ausencia) del verbo es importante.

En la frase siguiente es el Extranjero quien introduce nuevamente la noción de "ser", pero como verbo, y con fuerte valor existencial: "¿Afirman acaso que sólo existe *[eînai]* una [cosa] *[hén mónon]*?".[12] La respuesta

---

que, lamentablemente, debemos traducir también por "ser". Ver el apartado c (i) en el capítulo 1 de la primera parte.

12. El interlocutor monista imaginario podría ser Meliso, puesto que una cita auténtica de él (fr. 8 § 1) afirma precisamente "hén mónon esti", "sólo existe una [cosa]". Este detalle confirma la interpretación melisiana de Parménides que subyace en el *Sofista*, ya que Platón interpreta el *Poema* a través de los esquemas de Meliso.

afirmativa nos permite suponer que el monista interpelado admite tácitamente la noción de ser, y por eso el Extranjero no duda en preguntarle: "¿Llaman ustedes ser *[ón]* a algo *[ti]*?".[13] Ya considerar "ser" como el nombre de algo, y no como idéntico a algo, introduce una dualidad y el monista deviene dualista, ya que debe admitir dos realidades, la del nombre y la del correlato del nombre.

Si eso a lo que se aplica el nombre es (lo)[14] uno, se están utilizando dos nombres ("ser" y "uno") para lo mismo, y entonces hay dos cosas y no una, y "admitir que hay dos nombres cuando se sostuvo que no existe nada excepto [lo] uno, es ridículo *[katagélaston]*" (244c10). El Extranjero sigue con su interrogatorio al eventual monista, pero sus argumentos (algunos de los cuales, debe reconocerse, son dignos de los erísticos megáricos),[15] no son pertinentes para nuestro tema.

Una certeza se impone del estudio de los monistas: si sostienen la existencia de algo único, ese algo existe, y, en consecuencia, deben suponer el hecho de ser, pero, para ser consecuentes, deben admitir que "ser" es algo que se agrega a lo único que existe y que, por consiguiente, está a otro nivel. La conclusión que extrae el Extranjero del estudio de quienes se interesaron en la cantidad de los principios (pluralistas y monistas) es la siguiente: "Es así como infinidad de dificultades surgirán para quienes sostienen que el ser *[tò ón]* es sea dos sea sólo uno".

En el caso de los dualistas, "ser" era algo tercero; en el caso de los monistas, es algo segundo. Pero sin ese "tercero" o "segundo", ambos sistemas carecen de sentido, pues el principio que sostienen, "[lo] uno, lo caliente y lo frío", no existiría. Ésta es la enseñanza que Platón extrae del análisis de quienes se interesaron en la cantidad de los entes-principios, y ella formará parte de los mojones que se van sucediendo en el camino de la presentación de su nueva ontología. Llegará un momento en el cual él mismo "agregará" el hecho de ser a sus Formas...

13. Una traducción más literal, pero que utilizaría una fórmula que hasta acá hemos evitado, sería: "¿Dicen ustedes que lo que es, es algo?".

14. No introducimos arbitrariamente el artículo; aparecerá en 244d11.

15. Por ejemplo, "si el nombre es nombre de nada, es sólo nombre de sí mismo" (244d9).

(c) Acerca de la calidad de los principios

El Extranjero había anunciado que iba a ocuparse de quienes se habían interesado tanto en la cantidad de los seres-principios como en su calidad. La primera parte del estudio ya se llevó a cabo. Se trata ahora de "examinar a quienes se expresaron de manera diferente *[állos]* para ver, a partir de todos, que es extremadamente problemático *[oudèn euporóteron]* decir qué son *[hóti pot'éstin]* tanto el ser como el no-ser" (245e8). Platón se va acercando paulatinamente a su propia filosofía, tal como la expuso en los diálogos anteriores, ya que entre quienes se expresaron "de manera diferente" estará, como veremos, Platón I. El Extranjero no lo dice explícitamente, pero sabemos que se trata de ocuparse de quienes sostuvieron cierto "tipo" de entidades como representantes eminentes de la *ousía* y, así como respecto de la cantidad de los principios había dos grupos, también los hay entre quienes adoptan esta perspectiva para explicar la realidad.

Pero en este caso los dos equipos sostienen posiciones opuestas, lo que desemboca naturalmente en una lucha. No era el caso entre monistas y pluralistas, cuyas filosofías si bien eran diferentes, no fueron presentadas como opuestas y, menos aún, como conflictivas la una respecto de la otra. En la presentación de los dos grupos veremos donde resulta evidente la maniobra platónica que consiste, en este diálogo, en tomar como punto de partida posiciones opuestas para luego superarlas con el descubrimiento de un denominador común, aceptado por ambas. El fantasma de la oposición radical entre ser y no-ser está siempre presente en este procedimiento, en especial el fracaso de justificar el no-ser cuando la disyuntiva a la que se enfrentarán estos sistemas será una herencia del axioma parmenídeo "o se es, o no se es" (*éstin ē ouk éstin*, fr. 8.16). Cada grupo se refugiará en sus propias ideas y negará la posibilidad de la existencia de quienes sostienen lo contrario, o sea, el otro grupo. La moraleja que Platón extraerá de esta lucha la aplicará a su propio sistema. Es así como en determinado momento el Extranjero tomará como ejemplo al niño que, ante una elección entre A o B, tomará A y B.

Antes de ocuparnos de las dos posiciones opuestas que el Extranjero presentará y (como en una mala novela policial) adelantando el desenlace, podemos decir desde ya (lo cual quizá ayudará a comprender mejor ambos contrincantes) que uno de los equipos, *mutatis mutandis*, presenta-

rá una concepción que se asimilará al "lugar" sensible de Platón, mientras que el otro será un defensor del "lugar" inteligible. O sea que, por intermedio de sus antecesores, Platón se ocupará de sí mismo. Una de las imágenes recurrentes en el relato será la dicotomía cielo/tierra, que recuerda el mito del viaje del alma del *Fedro*, en el cual se ubica metafóricamente a las Formas "más allá del cielo" (*tà éxo toû ouranoû*, 247c2).

Como ambos equipos son considerados representantes de las dos posiciones fundamentales que acoge en su seno la filosofía, el Extranjero no duda en calificarlos de "gigantes", y el combate que los enfrenta es considerado una gigantomaquia. La alusión al pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo que describe la lucha por el poder entre Zeus, aliado a los Cien-Brazos, y los Titanes[16] (675-715) es más que evidente. Y el combate será, precisamente, "acerca de la realidad" *(perì tês ousías)* (246a5).

Es interesante tener en cuenta un detalle que figura ya en la primera frase con la cual el Extranjero comienza a definir a uno de los equipos: "Unos arrastran hacia la tierra todo cuanto se encuentra en el cielo *[ouranoû]* y en lo invisible *[aorátou]*" (246a7). El detalle es el siguiente: se supone, como punto de partida, que *hay* algo que reside en las alturas, y entonces la posición de estos filósofos sería una crítica de una posición previa. Si es así, el Extranjero muestra desde ya cuál es su preferencia, si bien va a criticar también con virulencia a los "idealistas" (literalmente: "amigos de las Ideas").

La primera consecuencia de este verdadero secuestro de entidades celestes por el equipo opuesto es la siguiente: esta gente "aferra groseramente *[atekhnôs]* con sus manos sólo piedras y árboles".[17] Esta expresión, que parece insólita, tiene una larga trayectoria y es una imagen que hace alusión a todo lo que es natural, a la materia no trabajada. Cuando Ulises regresa y Penélope no lo reconoce, ésta le pregunta de qué ciudad viene, ya que se supone que no nació "de una piedra ni de un árbol" (*Odisea* XIX.163) (Platón recuerda la cita en la *Apología* 34d5). La fórmula reaparece literalmente en Hesíodo (*Teogonía* 35) y Platón la utiliza en dos ocasiones para referirse en general a algo natural, ajeno a la influencia

16. Recuérdese que, según la mitología, los Titanes son hijos de la Tierra (*Teogonía* 185), como lo serán los filósofos que asimilan la *ousía* al cuerpo en Platón (247a-248c).

17. El término *drûs* significa literalmente "roble", pero se utiliza en forma genérica para todo tipo de árbol.

humana (*Fedro* 275b8, *República* 544d4).[18] Queda claro que el Extranjero quiere resaltar el empirismo de estos filósofos que, según parece, utilizan la sensación como criterio. ¿Quiénes son? Como en el caso de los monistas y dualistas, el Extranjero no cita nombres propios, si bien por ciertos detalles se pueden detectar guiños en una u otra dirección. No son importantes los individuos sino cómo encararon la *ousía*, y lo más seguro es que Platón haya hecho un collage entre posiciones similares, agrupadas en dos equipos opuestos.

La alusión a la realidad tangible,[19] la única que este grupo reconoce, se confirma a medida que el Extranjero continúa su caracterización. "Ateniéndose a cosas de este tipo [es decir, piedras y árboles], sostienen que existe solamente lo que ofrece cierta resistencia y puede ser tocado" (246a). La insistencia de Platón en la utilización de verbos como "aferrar", "tocar", es una prueba de que en realidad está interesado en mostrar que estos filósofos sólo reconocen lo sensible, ya que el tacto es, de los cinco sentidos, el que pone directamente en relación (en con-tacto) al sujeto con el mundo exterior. Hay una distancia entre lo sensible y la vista, el oído, el olfato y, un poco menos, el gusto, pero el tacto nos permite una comunicación directa; en este caso no hay *khōrismôs* alguno.

De lo dicho se deduce que "ellos *definen [horizómenoi]* la realidad *[ousía]* como idéntica al cuerpo *[sôma]*" (246b1). Como dijimos al comienzo de este capítulo, en la totalidad de esta sección del diálogo, Platón, que se propuso estudiar qué dijeron los filósofos sobre "el ser" (*tò ón... hóti pot'*éstin, 245e8), utiliza *ousía* como sinónimo de *tò ón*. La frase que recién citamos entonces debe entenderse en este sentido: para ellos, "el ser es el cuerpo". Y, víctimas del esquema dicotómico que Platón

18. Otros significados de la frase se nos escapan. En la *Ilíada* (XXII.126) Héctor parece utilizar el cliché con el sentido de "contar historias", como hacen los enamorados, quizá bucólicamente.

19. A veces se ha creído ver una alusión a los atomistas (la cual sería insólita en Platón, que en ningún pasaje de sus diálogos se refiere a ellos). No compartimos esta posición. El átomo, uno solo, como *arkhé*, es imperceptible y no puede ser objeto del tacto. El átomo sólo se puede captar racionalmente cuando se supone que es el componente último de un conjunto, éste sí tangible. Un comentario de Sexto Empírico dice que recién se obtiene un verdadero conocimiento de lo único real, los átomos y el vacío, cuando se llega a "eso" que no puede verse, ni olerse, ni *tocarse*... (*Adversus Mathematicos* VII.138 [= 68 B 11 DK]). Según Cornford (1983: 213), en cambio, "los Gigantes incluyen a todos, filósofos y hombres comunes, que creen que un cuerpo tangible es la única realidad".

encuentra en todos los sistemas, e incluso en el sentido común, niegan la existencia de lo contrario, de lo que no tiene cuerpo *(mḕ sṓma)*, y desprecian a quienes lo sostienen. Teeteto es testigo: dice que ya se encontró con esta gente terrible *(deinoús)* (246b4).

Como se deduce de la observación de Teeteto, él seguramente se sentirá más cómodo entre la gente despreciada por estos "somatistas". Estos adversarios son presentados como si fuesen víctimas de un ataque (lo cual se explica, ya que sus principios fueron descendidos del cielo a la tierra) y se defienden *(amúnontai)* "protegiéndose prudentemente *[eulabṓs]* en las alturas, en virtud de la invisibilidad *[ánōthen ex aorátou]*" (246b8).[20] La concepción que tienen de la realidad nos es familiar: "Afirman, luchando, que la realidad verdadera *[tḕn alēthinḕn ousían]* son ciertas formas *[eídē]* inteligibles *[noētá]* e incorpóreas *[asṓmata]*".[21] Si bien dijimos que la cuestión de la individualización de los filósofos o escuelas no era importante, es difícil sostener que en este caso la descripción puede no aplicarse al mismo Platón (si bien quienes son reacios a admitir un Platón que no responde a lo que se espera del señor director de la Academia buscaron otros candidatos).[22]

Estos defensores de las Formas (como no dudamos de que se trata de Platón, escribimos Forma con mayúscula) no se limitan a defenderse; también atacan: "En sus razonamientos *[lógois]* desmenuzan en pedacitos a los cuerpos *[sṓmata]* y a lo que los otros consideran como verdad,[23] y en vez de [llamarla] realidad dicen que es sólo un devenir *[génesis]* en movimiento" (246b9). Entre ambos grupos se lleva a cabo, dice el Extranjero, una batalla interminable.

Platón, que además de filósofo es un gran artista, se preocupa por

20. Recuérdese la frase: "... todo cuanto se encuentra en el cielo *[ouranoû]* y en lo invisible *[aorátou]*" (246a7).

21. Oposición polar a *sṓma*.

22. Por ejemplo, los megáricos, platónicos disidentes, hedonistas, etcétera.

23. Hay autores que opinan que estos "somatistas" son los sofistas, enemigos tradicionales de Platón, y consideran que la verdad a la que se hace alusión es en realidad el libro de Protágoras citado por Platón como *La Verdad* en varios pasajes del *Teeteto*, especialmente en 152c11. La hipótesis nos parece exagerada. Como vimos en los pasajes consagrados a la realidad real de la imagen, una opinión común por entonces entre los filósofos era la asimilación de la verdad y del ser. Desmenuzar la verdad significaría una vez más desmenuzar lo que se considera como real.

resaltar la intensidad dramática del relato, que terminará con un pacto entre caballeros. Entre monistas y pluralistas no había conflicto, sino sólo posiciones divergentes. Entre los "somatistas" y los platónicos hay, en cambio, un combate. La insistencia de Platón en señalar la oposición entre ambos grupos es muy sugestiva ya que podría sugerir una suerte de autocontradicción, pues la descripción del ámbito sensible (en el texto, "tangible") como un devenir en movimiento se asemeja a cuanto Platón dijo en diálogos anteriores sobre el objeto de la opinión,[24] en su propio sistema, y que culminará en un diálogo posterior, el *Timeo*:

> Hay que comenzar por esta distinción: qué es lo que siempre es, sin devenir jamás *[génesis ouk ékhon]*, y qué es lo que siempre deviene *[tò gignómenon]*, sin nunca ser. (27d6)

Los dos campos están ya perfectamente individualizados. Hay, por un lado, quienes asimilan el ser a lo corpóreo, y que niegan que haya realidades incorpóreas. En este sentido, podemos decir que son intransigentes: o cuerpo, o nada. Para el otro grupo, el ser son Formas inteligibles e incorpóreas. Menos extremistas, no parecen negar la existencia también de entidades corpóreas, si bien ellas no son, sino que devienen, pues cambian siempre. Como Platón quiere llegar al fondo de la cuestión, no basta conformarse con esta mera descripción; hay que preguntar a cada grupo (Platón dice a cada *génos*, quizá sinónimo acá de "raza") qué argumento *(lógos)* proponen para explicar qué entienden por realidad *(ousía)*. A priori, parece evidente que será muy difícil entablar un diálogo con quienes "llevan todo, por la fuerza, hacia el cuerpo". Respecto de los que colocan la realidad en las Formas, la tarea será más fácil pues son "más amables"[25] (*hēmerṓteroi*, 246c10).

Como en casos anteriores, el Extranjero hace de cuenta que los interrogados están presentes, y no teme comenzar por los "somatistas", si bien procede con prudencia, cautelosamente, para que no crean que se

24. Descripción que ya estaba esbozada en varios pasajes de la *República*, por ejemplo, en 534a4: "La opinión concierne a la *génesis*".

25. Este adjetivo, siempre como comparativo, había sido utilizado en el *Teeteto* (210c3) para calificar a quien sabe que no sabe, y en superlativo, *hēmerótatos*, caracteriza al perro, a diferencia del lobo, en el *Sofista* 231a6.

trata de una provocación, y las primeras preguntas que les hace no parecen dirigirse a filósofos profesionales; el sentido común es suficiente para responder: "Un ser vivo mortal *[thnetòn zôion]* ¿es algo *[ti]*? ¿No es acaso un cuerpo *[sôma]* animado *[émpsukhon]*?" (246e7). La tercera pregunta es una consecuencia de la anterior, ya que si el cuerpo está "animado" es porque posee un "alma" *(psukhé)*. Pero a continuación comienza la cuenta regresiva de la refutación de los "somatistas".

La pregunta "¿Sostienen ustedes que el alma es algo *[ti]* que forma parte de los seres *[tôn óntoon]*?" parecería insólita formulada a gente que, al ser "somatista", se supone que es "materialista" (aunque no forzosamente en el sentido actual del término). Platón tiene ya la respuesta, pero en su propio sistema: evidentemente que el alma es un "ente", pero –recuérdese *Fedón* 79e5: "El alma es lo más parecido a lo que existe siempre del mismo modo", o sea, la Forma– no es corpórea, sino inteligible; es un "algo", pero inteligible. Para los "somatistas" todo lo que existe es cuerpo, *ergo*, si sostienen que el alma existe, ésta debe ser un cuerpo. A priori, nada lo impide. Ya en Homero el alma, soplo de vida, se escapa como una suerte de neblina o de humo[26] en el momento de la muerte, y así va al reino de Hades, donde perdura por un cierto tiempo, conservando la imagen *(eídolon)* del cuerpo que la albergaba. Es así como Ulises, que consigue hacer un viaje de ida y vuelta a la región de los muertos, reconoce el alma de Elpenor, de Aquiles, de Tiresias, de su madre Anticlea (*Odisea* XI.56-332), etc. Y, entre los filósofos, para los atomistas, "el alma está constituida por los primeros cuerpos *[somáton]* indivisibles [o sea, los átomos]" (Aristóteles, *De Anima* I.2.405a11). O sea que los "somatistas" pueden responder afirmativamente a la pregunta; ella no está en contradicción con la teoría: el alma es un "algo", o sea, un "ser" y, por qué no, corpóreo.

El Extranjero, que ya tiene escondida el arma del crimen, hace una observación obvia. Dice que no todas las almas son iguales: algunas son justas, otras injustas, algunas inteligentes, otras insensatas. También en esto están de acuerdo sus interlocutores, pero los problemas comienzan cuando se trata de explicar la causa de esta diferencia entre las almas. El Extranjero propone una explicación 100% platónica, que, curiosamente, los "somatistas" aceptarían ("Sí, también eso admiten", 247a7): "Es por la

26. Ver *Ilíada* XXIII.100, *Odisea* XI.207, X.495, etcétera.

posesión y la presencia (*parousíai*, dativo instrumental) de la justicia que ella [*sc.*, el alma] deviene así [= justa], y, por lo contrario, contraria".

Una nueva respuesta afirmativa es la antesala de la refutación de la tesis: "Si *algo* se agrega o abandona *algo*, dice el Extranjero, es porque existe plenamente *[pántos eînai]*" (247a9). Esta frase aparentemente anodina, si se la aplica a la causa de la desigualdad entre las almas, resulta fatal para los "somatistas" porque uno de los "algos" (lo que está presente) es la justicia, y otro de los "algos" (lo que recibe a lo que está presente) es el alma, y ambos "algos", según se admitió, deben "existir plenamente". Y ocurre que todo eso es invisible e intangible (247b3).

¿Qué hacer? Teeteto dice que, respecto del alma, ellos creen que tiene una especie de cuerpo *(sôma ti)*, o sea que uno de los "algos" se explica según los fundamentos de la teoría, pero respecto de las otras cosas, "no se atreven ni a decir que no existen, ni que son cuerpos" (247c1). Como le ocurría al joven Sócrates en el *Parménides* respecto de la existencia o no de Formas de sustancias, los "somatistas" están indecisos. Este hecho, dice el Extranjero, demuestra que algunos de ellos se mejoraron *(beltíous gegónasin)* (pues no saben qué decir), ya que seguramente los más aferrados a la tierra "no hubiesen tenido vergüenza en sostener que todo aquello que no es susceptible de ser aferrado con las manos no existe en absoluto *[oudèn tò parápan estin]*" (247c6).

La alternativa ante la cual se encuentran los "somatistas" es un verdadero camino sin salida: el alma, que *es* un cuerpo, existe; la justicia, que *no es* un cuerpo, existe. ¿No habrá llegado el momento de proponer una concepción del ser que no se asimile ni al cuerpo, ni a lo incorpóreo, pero que sea capaz de justificar la existencia de entidades corpóreas y también incorpóreas? Para que su doctrina no se desmorone, ellos "deberán decir qué es lo que llegó a ser fundamental[27] *[sumphués]* al mismo tiempo en las cosas incorpóreas y en todas aquellas que poseen un cuerpo, y que, observándolo, se pueda admitir que ambas existen *[eînai]*" (247d2). Si se encontrara ese "algo", que no es otra cosa que el hecho de ser, con valor existencial, sería la solución, pero para llegar a ello se debe dejar de lado una gran cantidad de presupuestos, de ideas recibidas, de prejuicios. El Extranjero ya lo había anunciado al comienzo de esta sección: hay que

27. Hemos traducido *sumphués* por "fundamental" porque se trata de proponer algo *compartido naturalmente* por dos tipos de entidades opuestas.

"examinar las opiniones [que nos parecen] hoy evidentes porque puede ocurrir que, ante el temor de que sobre algunos aspectos de ellas no tengamos una visión clara, nos hayamos puesto fácilmente de acuerdo para admitir que son así" (242c4).

Y bien, *no es imposible* llegar a justificar la existencia real de entidades opuestas: todos los mojones que Platón fue dejando a lo largo de su marcha en las etapas precedentes confluyen en este sentido. Recuérdese que para que los dualistas pudieran sostener a la vez la existencia de lo caliente y de lo frío, el Extranjero les propuso considerar al hecho de ser *(tò eînai)* como algo tercero (*tríton*, 243e2), que para sostener la realidad real de la imagen había que superar la antítesis "verdadero"/"no verdadero", y que en ese pasaje el Extranjero no se privó de otorgar al tipo de existencia de la imagen el adverbio "realmente" *(óntos)*.

El paso que Platón va a dar en la réplica siguiente es el punto de partida de su nueva ontología. Es verdad que la filosofía de Platón está representada por quienes sostienen la existencia de Formas inteligibles (que serán poco después calificados de "amigos de las Ideas", *phíloi tôn eidôn*, 248a4), pero por el momento ella es sólo una de las dos grandes tendencias en que se divide el filosofar, que será a su vez examinada en las páginas siguientes. Pero si Platón comienza su análisis por los "somatistas" es porque, al menos los menos extremistas, se encuentran, bien interrogados, en la misma dificultad en la que se encuentra Platón en esta etapa de su pensamiento, cuando escribe el *Parménides* y el *Sofista*.

Ya vimos que el problema fundamental del *Parménides* era el de la participación (o presencia, o comunicación, o lo que fuere) entre la multiplicidad sensible y las Formas. Una de las soluciones propuestas para explicar el proceso fue la de postular intermediarios, pero se la dejó de lado por inoperante. El núcleo del problema es, como vimos, la separación ontológica entre las Formas (inteligibles) y la multiplicidad (sensible). Ambos existen, pero como las Formas monopolizan el hecho de ser, lo sensible es sólo una copia, una imagen. Platón comenzó a sabotear su propio edificio cuando atribuyó a la imagen una realidad realmente real, pero recién en el *Sofista*.

Pero, para solucionar en forma definitiva el problema de la participación y, como consecuencia, suprimir o reducir a un estado mínimo la separación, se impone una solución radical, y la concepción de la *ousía*

de los "somatistas" ofrece, reducida a un esquema básico (sin que ellos hayan pensado en la cuestión, por cierto), como si fuese una *maquette*, una imagen de la concepción de la realidad de Platón en este momento de crisis (no la que vimos en Platón I, que estaba seguro de sí mismo y se ofendía cuando Platón II lo criticaba). El esquema es el siguiente: hay un universo sensible (tangible, para los "somatistas") innegable, y hay entidades invisibles, intangibles (para Platón, inteligibles) que, *sin duda alguna*, están presentes en lo sensible. En el caso presente, el ejemplo es, por un lado, el alma (que es un cuerpo), y, por el otro, la justicia (que no es un cuerpo). En el caso de Platón el esquema es exactamente el mismo: la multiplicidad sensible, por un lado, y las Formas, por el otro. Y es entonces cuando Platón pone a prueba una "definición" del hecho de ser que quizá permita resolver los dos problemas básicos (participación y separación). El test comienza con los "somatistas" y luego lo aplicará a los Amigos de las Formas.

Capítulo 3

El ser como *dúnamis*

(a) La definición del ser como dúnamis *y la superación del* kh<u>o</u>rismôs

En la página 247, después de haber presentado a dos equipos que se oponen respecto de la explicación de la *ousía*, el Extranjero da a entender que va a llevar a cabo una misión (casi) imposible: como el combate entre ambos grupos fue "a propósito de la *ousía*" (*perì t<u>ê</u>s ousías*, 246a5), él va a intentar proponer una definición de la *ousía* aceptable por ambos contrincantes. Comienza por ocuparse de los "somatistas", y le dice a Teeteto: "Quizá ellos estén de acuerdo en que el ser *[tò ón]* es lo siguiente". Y a continuación, en una frase que presenta una estructura bastante inusual ya que raramente Platón puso en boca de su portavoz (sea Sócrates o el Extranjero) una expresión tan rotunda, categórica y tajante, el Extranjero afirma (e incluso podríamos decir que prácticamente proclama):

> Digo *[lég<u>o</u>]* que cualquier cosa que posea una cierta *dúnamis* natural *[pephukós]* ya sea de actuar sobre otra cosa semejante, ya sea de padecer, y esto en grado mínimo y a causa de algo debilísimo, aunque sólo sea excepcionalmente, todo eso, existe realmente *[ónt<u>o</u>s eînai]*. En consecuencia *[gár]* propongo *[títhemai]* como definición *[hóron]* para definir[1] *[horízein]* a los seres *[tà ónta]* que no son sino *dúnamis*. (247d8)

1. Richard Bluck (1975: 93, n. 1) relativiza este pasaje y traduce *hóron* por "marca": "El Extranjero ofrece sólo una «marca» de lo que es real, y no una definición *(lógos)* de la «esencia» del Ser". Esta opinión no resiste el análisis de las utilizaciones de *hóros* en Platón: en el 90% de los casos "definición" es la única traducción posible (ver *Rep.* 551a12, *Pol.*

Raramente se encontrará en otro diálogo de Platón una frase tan perentoria y lapidaria, y es quizá el carácter insólito de este hecho, como otros que vamos encontrando paulatinamente en el *Sofista*, lo que intimidó a gran parte de los estudiosos, que decidieron minimizar la fuerza y el alcance de esta auténtica proclama.

Antes de analizar la frase palabra por palabra, lo cual se hace necesario, digamos que el argumento utilizado con mayor frecuencia para relativizar la fuerza de la frase es su carácter puntual: como el Extranjero se dirige a los "somatistas" –se dice–, acaba de encontrar una definición que, si ellos la aceptan, podrá otorgar coherencia a lo que sostienen, y, una vez conseguido su propósito, Platón pasará a otra cosa. Este argumento es inválido porque Platón pone a prueba esta definición también con los Amigos de las Formas, y como éstos (o sea, él mismo) se resignan a aceptarla, Platón la conserva hasta el fin del diálogo como un hallazgo que hará posible el desiderátum formulado en el *Parménides*: la intercomunicación de las Formas entre sí (ver *infra*, iii).

Veamos la frase en detalle. En la primera parte hay una *descripción* (no una definición) de *todo* cuanto existe (no caben dudas de que *eînai* tiene acá valor existencial) *realmente* (*óntos*, adverbio reservado hasta entonces a las Formas y, en el breve pasaje ya estudiado, adjudicado también a la imagen). Es la posesión *(kektēménon)* de "algo" la que hace que, quien lo posee, exista realmente. Ese "algo" es la *dúnamis* de actuar y de padecer. No hemos traducido *dúnamis* porque los términos equivalentes en castellano no reproducen en forma adecuada el significado del término griego. Podríamos proponer "potencia", "poder",[2] pero en estos casos se impone el valor activo, mientras que el Extranjero dice que la *dúnamis* abarca también el hecho de padecer. En castellano tenemos la noción de "pasión", que tiene también sentido activo, pero que, como en el caso de Cristo, alude a un padecer. "Potencia" preanunciaría la pareja aristotélica "acto-potencia".

Nuestra preferencia cae sobre "posibilidad", que puede ser tanto ori-

---

266e1, 292c5, *Leyes* 626b7, etc.). *República* 331d2 es un ejemplo sintomático: "No es una definición *[hóron]* de la justicia afirmar que consiste en decir la verdad y en devolver lo que se ha recibido". La redundancia existe ya en griego.

2. En época homérica significaba "fuerza" (*Ilíada* VIII.294; *Odisea* XX.237), "ardor" (*Ilíada* XIII.787), "poder" (*Odisea* X.68).

gen de una acción como de una pasión, pero especialmente porque supone una suerte de instancia previa que no tiene por qué llevarse a cabo. Ya los condicionamientos que acompañaron a la noción de *dúnamis*, que la reducen prácticamente a casi nada ("en grado mínimo y a causa de algo debilísimo, aunque sólo sea excepcionalmente") sugieren que es la "posibilidad de..." la que es decisiva, y no su actualización (en términos aristotélicos). Téngase en cuenta que *dunatós*, emparentado con *dúnamis*, tiene el sentido amplísimo de "ser capaz de...". Entre los filósofos, *dúnamis* tiene en Meliso (fr. 7 § 4), en Demócrito (fr. 234) y en el médico Alcmeón (fr. 4)[3] la significación de "poder", y en matemáticas el valor de "potencia", especialmente la de multiplicarse a sí misma, sentido que heredó el castellano. En el caso de Platón, Joseph Souilhé (1919: 149) afirma que "*dúnamis* devela la naturaleza íntima y escondida de los seres", que puede ser tanto una actividad como un estado, y el detallado estudio de este autor muestra que el término había sido ya utilizado en otros pasajes de sus diálogos con este mismo sentido.

En un pasaje del *Fedón*, por ejemplo, Platón había escrito que, después de la muerte, el alma posee aún cierta *dúnamis* ("fuerza") y pensamiento (70b3), y cuando critica la explicación de la *phúsis* propuesta por los "mecanicistas", como Anaxágoras, dice que "no buscaron la *dúnamis* ["poder"] en función de la cual ellas están ahora así, dispuestas en el estado que es el mejor para ellas" (99c1). En la *República* (366e5) se dice que la justicia y la injusticia tienen una *dúnamis* propia para actuar, y más adelante, a propósito de la diferencia entre la opinión y el conocimiento, Sócrates dirá que cada uno tiene su *dúnamis*, que son "un género *[génos]* de las cosas que existen gracias a las cuales nosotros, y todo cuanto las poseen, podemos lo que podemos" (477c2).

Pero el contexto que se acerca más al del *Sofista* se encuentra en el *Fedro*. Sócrates se refiere al método de los médicos hipocráticos que consiste en buscar, respecto de una naturaleza simple, "la *dúnamis* que posee naturalmente de actuar sobre algo o de ser afectado por otra cosa" y, en caso de que la naturaleza sea compuesta, aislarla y proceder respecto de

3. Para Alcmeón la salud consiste en la "armonía entre los poderes" *(isonomía tōn dunámeōn)*, y por "poder" alude a los opuestos: "Lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo, lo dulce, etcétera".

ella de esta manera: "[Buscar] sobre qué actúa naturalmente,[4] y por qué y cómo es afectada" (270d3).

En el pasaje del *Sofista* que nos ocupa, todo cuanto *posee* esta posibilidad de actuar o de padecer, existe plenamente, absolutamente *(óntos)*.

La *descripción* de esta posesión se transforma en *definición* en la segunda frase. Es inexplicable que la mayor parte de los estudiosos haya relativizado, en este caso, también el valor del término "definición", que aparece de manera redundante, incluso casi contra la sintaxis, en el texto. Es éste el único lugar de las obras completas de Platón en que hay una *definición* del ser de los entes: "éstos no son sino posibilidad". Como puede apreciarse, la "posibilidad de..." se reduce a "la posibilidad". El "de" reaparecerá cuando la posibilidad, en general, se concrete en "ser capaz de...". El alcance filosófico de esta definición es enorme. Aquello que no es capaz (= no tiene la posibilidad) de algo, no existe; pero, inversamente, todo cuanto es "capaz de..." existe plenamente, ya que su ser es la posibilidad.

En la frase que hemos analizado, y que no dudamos en calificar de revolucionaria (ya anunciamos y veremos en detalle la posición de quienes la relativizan), Platón, sin duda consciente del paso decisivo que piensa efectuar, avanza con prudencia. Comienza con una descripción de la posesión de "algo" que él considera esencial para los seres, ya que sin ello no existirían, y luego, al final de la frase, lo "define mediante una definición", como dice, sin temer caer en la redundancia. Un ente existe porque "posee" (Platón utiliza el participio del verbo *ktáomai*: *kektēménon*, literalmente, "es poseedor de") algo. Como lo que el ente posee es una *dúnamis koinōnías*, y lo que hace que un ente sea es el hecho de ser, Platón sugiere abiertamente que los entes son diferentes del ser *que poseen*: la *dúnamis koinōnías*. No compartimos, entonces, la posición de Fronterotta (2008: 190), quien no respeta el plural *tà ónta* y afirma que "el ser «posee» una *dúnamis*". Antes de analizar cuál es esa posesión que lo hace ser, es curiosa esta referencia a una propiedad en el sentido de un bien, ya que también la palabra *ousía*, que Platón utilizó en el contexto precedente, tiene exactamente el mismo significado. Se trata del "patrimonio", incluso de la "riqueza" de alguien, sentido que no pierde incluso en Aristó-

4. Francisco J. González (2011: 74, n. 15) subraya la relación entre *péphuken*, utilizado dos veces en este pasaje, y el *pephukós* de *Sofista* 247e1.

teles, donde, filosóficamente, es equivalente a "esencia" o a "sustancia",[5] pero que conserva a menudo el significado corriente, por ejemplo, cuando afirma que la mayoría de los habitantes de Colofón, antes de la guerra, "poseían una gran fortuna *[ousía]*" (*Política* IV.4.1290b16). Seguramente por su relación con la "propiedad" el término fue adoptado por los filósofos, ya que la propiedad principal de un ente es el hecho de ser.

En el caso del *Sofista*, hay una "propiedad", en el sentido de un bien que se posee, que hace que un ente exista *realmente (óntos)*. No se trata de un atributo que se agrega a una sustancia, sino del "ser" mismo del ente en cuestión: la posibilidad de... "Es el estado permanente de algo, y no simplemente una propiedad" (González, 2011: 67).[6] Algo que no tiene posibilidad alguna, no existe. Y la posibilidad en cuestión obliga a un ente a "comunicar", es decir, no es una posibilidad intransitiva, como podría ser la posibilidad de agrandarse, de embellecerse, de volar. Un ente, si pretende existir realmente, debe ser capaz de actuar sobre otro o de ser afectado por otro, pareja que, como vimos, se resume en el término "comunicar".[7] Basta tener esta posibilidad para existir, si bien Platón la reduce prácticamente a cero tanto en su fuerza como en su frecuencia; pero como posibilidad, está latente. En la página 253d9 el Extranjero dirá que hay incluso muchas Formas que están totalmente aisladas, es decir, que no comunican, y no por ello no existen: están a la espera de comunicar, porque tienen la posibilidad de hacerlo.

Al final de la frase, con la misma solemnidad con la que comenzó el pasaje ("Digo que..."), el Extranjero utiliza el verbo *títhemai* (emparentado con el sustantivo "tesis"), que literalmente significa "poner", "colocar" y, de ahí, "pro-poner", y afirma: "Propongo *[títhemai]* como definición *[hóron]* para definir *[horízein]* a los seres *[tà ónta]* que no son sino *dúnamis*" (247d8). El "cualquier cosa que posea cierta *dúnamis*" que luego

5. En castellano se dice que algo es "sustancioso", una comida, por ejemplo, cuando es rica e incluso abundante.

6. González traduce *dúnamis* por *capability*, porque "posibilidad" le parece demasiado débil.

7. *Mutatis mutandis*, el argumento platónico recuerda una de las paradojas de Zenón respecto de la necesidad, para la unidad, de tener una dimensión, pues, si no la tiene, al agregarse a un conjunto no lo modifica, lo cual demuestra que lo que se agregó no existe (fr. 2, *apud* Simplicio, *Phys.* 139.11-15). Si por "agregar" interpretamos "afectar", el argumento es similar.

ya se generalizó con "todo eso" *(pân toûto)*, concierne, en la definición final a *tà ónta*, a los seres, *sin restricción*. Es el momento de recordar, como hacen quienes minimizan la fuerza de este pasaje, que esta definición está dirigida a refutar a los "somatistas", pero precisamente –y esto suele no captarse– la definición la aplica a realidades inmateriales, como la justicia, es decir, los valores que en Platón están representados por Formas. Los "somatistas" deberán reconocer que la justicia, la sabiduría, *también* existen realmente pues son *capaces de* afectar al alma, y el alma existe, no sólo porque quizá sea material, pero porque es *capaz de* ser afectada por la justicia, etcétera.

No caben dudas entonces de que el alcance de la definición es universal: todo cuanto es capaz de comunicar, existe *realmente*. O sea que, desde el punto de vista ontológico, *la separación (khorismós) desaparece*. Platón siempre había admitido, como los "somatistas", que la multiplicidad sensible, en continuo devenir, estaba caracterizada por actuar y por ser afectada. Al admitir ahora que otro tanto ocurre con las realidades inteligibles, la definición del ser propuesta, al ser válida para *todo*, tiene dos consecuencias secundarias que serán los pilares de la nueva ontología: 1) la diferencia entre lo sensible y lo inteligible queda reducida al dominio del conocimiento, y 2) las *aporías* de la participación y de la presencia encontradas en el *Parménides* desaparecen. Veamos ambos puntos.

1) Dijimos en varias ocasiones que, en la marcha hacia la constitución de una nueva ontología, el Extranjero fue dejando mojones en el camino, que luego iba a retomar. Respecto de la desaparición de la separación, la etapa más importante fue el reconocimiento de la realidad real de la imagen, que estudiamos en el capítulo 2 de esta tercera parte. El asombro que experimentaron los protagonistas ante la evidencia de que algo que no debería existir, como la imagen, existe, desaparece. Recién al llegar a la definición del ser que nos ocupa en este capítulo comprendemos por qué Platón, para definir a lo que comúnmente se llama imagen, utilizó el participio *pasivo aphomoioménon*, que en su momento tradujimos por la fórmula "está hecha como semejante", respecto del modelo. Ahora podemos completar el razonamiento. La imagen es algo "afectado" por un modelo; sin modelo, no hay imagen. Y, a su vez, el modelo "actuó" sobre la imagen. La relación entre modelo e imagen fue una relación entre un

ser que afecta y un ser afectado, ambos *óntos*. Si trasladamos el caso particular de una imagen al ámbito sensible, considerado siempre por Platón como una copia, modelo y realidad sensible comparten, ontológicamente, la existencia real.

Pero existe una diferencia, subrayada por Platón en el pasaje ya estudiado: mientras que el modelo es verdadero, la imagen no lo es: es sólo "semejante". La diferencia concierne el conocimiento. Sólo de las Formas habrá *epistéme*, conocimiento firme y seguro. De las imágenes sólo hay conjeturas, opiniones. La nueva ontología del *Sofista* no modificará cuanto Platón I dijo al respecto hasta la *República*. Pero una verdadera revolución se produce en este pasaje, y la analizaremos en detalle cuando nos ocupemos de la posibilidad de la existencia de un *lógos* no-verdadero. La revolución es la siguiente: la identidad de verdad y ser, que había obsesionado (y molestado) a los filósofos quizá desde Parménides, pero seguramente desde Antístenes, desaparece. El "lugar" de la verdad será de acá en adelante el *lógos*, y Aristóteles lo confirmará.

2) La consecuencia de la definición del ser como poder de comunicación tiene una saludable consecuencia secundaria respecto de la noción de participación. Diès (1909: 29) escribió al respecto un comentario que citaremos *in extenso* ya que compartimos su apreciación: "Acción y pasión están tomadas en un sentido tal que puede ampliarse al punto de llegar a designar una simple relación o en otros casos lo que Platón llama participación: el ser, cuando es uno, experimenta la pasión de la unidad. Diríamos que recibe el carácter de unidad; lo uno, que comunica al ser la unidad, es el agente, y el ser, que recibe la unidad de la parte de lo uno, es paciente". Como observara Fronterotta (1995: 321), la "apertura hacia..." que significa la *dúnamis* "es la posibilidad ontológica (y no una eventualidad más o menos probable) de establecer relaciones y de construir un sistema de relaciones de participación".

El mismo Platón lo dirá en la página 251e: "Si no hay ningún tipo de poder de comunicación [*medemían dúnamin* [...] *koinonías*] [...] ni el movimiento ni el reposo *participarían [methéxeton]* de la realidad *[ousía]*". Los dos procesos básicos que justifican la *hipótesis* de la existencia de Formas en sí, la participación y la presencia (sin las cuales los dos "lugares" están condenados a existir separados), no son sino maneras de comunicar. Pero

ya no son problemáticas: el ser de las Formas consiste en su poder de comunicación.[8] Antes, era problemático que la Forma participara; ahora, es esencial para ella: si la Forma no participa, *no existe*. Con una maniobra magistral, Platón transformó la debilidad de la Forma en su fuerza.

Si bien Platón no vuelve a plantear la cuestión de los integrantes del universo de las Formas, cuyo número había puesto en aprietos al joven Sócrates en el *Parménides*, podemos deducir que para la concepción del ser como *dúnamis* no se trata ya de un problema. Las Formas no están ya presentes como cualidades en sí, sino como modelos de representaciones, de imágenes, que, a su vez, en tanto lo reproducen, comunican con el modelo. En esta nueva versión, las escasas Formas sustanciales que Platón menciona en algunos pasajes de sus diálogos no tienen por qué transformarse en cualidades creadas a partir de sustantivos, con palabras absurdas como la eventual "equinidad" que Antístenes dice no ver. Basta con sostener que hay una Forma del Caballo que tiene el poder de comunicar su *phúsis* a un caballo sensible.

Platón II, fiel a la *hipótesis* adoptada por Platón I, completará este panorama con la presentación de una nueva Forma. En el universo platónico toda realidad debe estar garantizada por una Forma. Lo mismo ocurre con el ser en tanto posibilidad de comunicación, y por esta razón Platón incluye en el "lugar" inteligible una Forma privilegiada, la Forma del Ser, que, como todas las otras, deberá "comunicar" lo que posee, y lo que ella posee es la capacidad de comunicar. Al transmitirla, confiere a todo su propio tipo de existencia, su *phúsis*, que consiste en ser capaz de comunicar, y, si algo no la recibe y entonces no puede comunicar, no existe. De esta Forma nos ocuparemos en detalle más adelante.

A pesar de la importancia del pasaje en el cual Platón define al ser como *dúnamis*, son raros los estudios en los cuales se reconoce el alcance que merece o, como son reacios a aceptar que Platón pueda "corregirse", se lo tergiversa. Ésta es la opinión también de uno de los escasísimos autores que reconocen la importancia del pasaje, Francisco J. González (2011: 63): "Los especialistas que discutieron la definición tienden todos a devaluarla como algo provisorio, *ad hominem*, y no-platónico", mientras que otros "apenas la mencionan". Cornford (1983: 218), por ejemplo, dice que Platón sólo ofrece acá "un argumento que podría ser aceptado

8. Véase al respecto Cordero (2000: 33-46).

por un materialista razonable", y Diès (1909: 17) afirma que la definición está presentada expresamente como provisoria. En realidad, ocurre exactamente lo contrario, ya que esa definición inaugura la parte final del *Sofista*, consagrada precisamente a la comunicación entre las Formas, y una sección especial, dedicada al dialéctico, lo define como experto en todo tipo de comunicaciones entre las Formas, como veremos.

Respecto del carácter *ad homines* de la definición, es habitual en Platón presentar sus ideas a propósito no sólo de una observación de los interlocutores de Sócrates sino también a veces en función de su personalidad. Los *lógoi* sobre la inmortalidad del alma en el *Fedón* son una respuesta al pedido de dos pitagóricos que sostienen, ellos también, la misma idea, pero de manera diferente. Y otro tanto ocurre con la presentación de la teoría de la reminiscencia no sólo en el *Fedón*, sino especialmente en el *Menón*, donde surge a raíz de la súbita sabiduría de un esclavo aparentemente de pocas luces; y nadie se atrevió nunca a negar que ambas teorías (la inmortalidad del alma y la reminiscencia) fueran genuinamente platónicas.

(b) La adopción de la definición dinámica del ser y sus consecuencias

El Extranjero no explicita de qué manera la definición del ser como *dúnamis* puede resolver la dificultad en que se encontraban los "somatistas";[9] se limita a afirmar que, como no tienen nada mejor que decir, por el momento se llegó a un acuerdo (247e6), aunque quizá más adelante, "[la cuestión] se mostrará de otro modo a ellos y a nosotros" (248a1). La reflexión no es de extrañar, dado el carácter de hipótesis que Platón confiere a sus hallazgos. Se tratará ahora de poner a prueba esta definición dinámica del ser en el caso de los Amigos de las Formas. En realidad, cuando el Extranjero comenzó a interesarse en los dos equipos, lo hizo para saber "qué sostenían a propósito de la *ousía*" (246c7) y, como en el caso de los "somatistas" se llegó a un camino sin salida, se les propuso una definición del ser que aceptaron tácitamente (a falta de algo mejor) y que

9. Podemos completar la conclusión, que es obvia: si la justicia tiene la *posibilidad* de estar presente (= de actuar) en el alma, existe, aunque sea incorpórea; si el alma tiene la *posibilidad* de ser afectada (= de padecer) por parte de la justicia, existe.

permitió superar la contradicción. Platón hará lo mismo con el otro grupo: comenzará por interrogarlos acerca de cómo explican la *ousía*, y Teeteto responderá en su lugar. Y luego, en caso de detectar incoherencias también en ellos (= ¡en sí mismo!), les propondrá aceptar la definición propuesta al otro equipo, a fin de lograr una respuesta común.

El Extranjero demuestra ser un buen conocedor de la filosofía de los Amigos de las Formas puesto que, en vez de cuestinarlos como si nada supiera, expone en pocas palabras la concepción de la *ousía* que sostienen y les pide, simplemente, que la confirmen: "Ustedes sostienen que el devenir *[génesis]* está separado *[khōrís]*[10] de la realidad *[ousía]*, ¿no es así? Y que es por el cuerpo que comunicamos con el devenir y por el alma, mediante el razonamiento, con la realidad real *[óntōs ousían]*, que, según ustedes, existe siempre en sí y por sí *[aeì katà taut hōsautós ékhei]*, mientras que el devenir es de otro modo" (248a). El interlocutor admite este resumen, que incluso reproduce literalmente las fórmulas utilizadas por Platón I en los diálogos anteriores. "Parece claro, aunque la cuestión ha sido muy discutida, que la teoría de los idealistas representa la teoría de las Formas de Platón, tal como la propuso en el *Fedón* y en la *República*" (Bluck, 1975: 94). Es inexplicable la resistencia de gran número de invesigadores a admitir que Platón pueda hablar de sí mismo.[11] Obsérvese que es sintomático que entre las nociones que el Extranjero podía elegir para mencionar la relación entre el cuerpo y el devenir, por un lado, y el alma con la *ousía*, por el otro, haya preferido "comunicar" *(koinōnein)*, que será, en la definicion del ser que propondrá, la posibilidad que transmite el hecho de ser: *dúnamis koinōnías*, "poder de comunicación" (251e8).

Cuando comienza el verdadero interrogatorio de los "eidófilos" es precisamente la noción de comuncación la que los va a poner en aprietos, ya que el Extranjero les pregunta si la comuniación puede interpretarse como "una afección *[páthēma]*[12] o una acción *[poíēma]*[13] consecuen-

10. Recuérdese la presencia abusiva de este adverbio en los pasajes del *Parménides* que analizamos.

11. Quienes no admiten que Platón pueda hablar de Platón deberían desconfiar de la frase del *Fedón* (59b10) en la que Platón escribió que Platón no estaba presente en el momento de la muerte de Sócrates porque aparentemente estaba enfermo.

12. Sustantivo relacionado con el verbo *patheîn*, "padecer".

13. Sustantivo relacionado con el verbo *poiéō*, "actuar".

cia de una *dúnamis* y que se lleva a cabo en un encuentro recíproco" (248b6). Y, una vez más, ya conoce la respuesta: en uno de los tantos rasgos de humor que abundan en el *Sofista*, el Extranjero dice que ello se debe a la "familiaridad" *(sunḗtheia)* que tiene con ellos. Como Platón escribió esta líneas, no es de extrañar que tenga cierta familiaridad... con Platón. En cambio, tomada objetivamente, la frase parece demostrar que Platón olvidó que cambió de portavoz, salvo si se sostiene que había también "eidófilos" en Elea, o que el Extranjero admite tácitamente haber leído textos de ellos.

Como es de imaginar, la respuesta es doble: sí y no. La pregunta era: "¿Fue suficiente proponer como definición[14] *[hóron]* que los seres *[tộn óntộn]* son aquello en donde está presente [*parệi*, verbo emparentado con *parousía*, "presencia"] una posibilidad *[dúnamis]*, incluso mínima, de padecer o de actuar?" (248c). La respuesta es positiva respecto del devenir *(génesis)*, que era, como se recordará, uno de los componentes del todo, pero es negativa respecto del otro componente, la *ousía* (que es la auténtica realidad), con la cual no concuerda dicha doble posibilidad.

"¿Tiene sentido lo que dicen?" *(oukoûn légousi ti;)* (248c10), pregunta el Extranjero. Para responder a este interrogante, como hizo antes respecto de los "somatistas", los va a interrogar para confirmar, o no, si la respuesta negativa que dieron es coherente con la filosofía que ellos pretenden sostener. Es decir que no va a criticarlos con argumentos externos a la *theoría* (como hizo con los "somatistas", a los cuales acusó, en definitiva, de no ser platónicos), sino que, por el contrario, ya su punto de partida es una pregunta que alude al axioma fundamental sobre el cual se apoya Platón: la cognoscibilidad de la Forma (que "es" su ser: la Forma *es* inteligible) por parte de la *psukhḗ*. Interrogados al respecto, evidentemente los "eidófilos" lo admiten: el alma conoce y la *ousía* es conocida. Lo que no pueden admitir es que conocer sea una acción y ser conocido, una afección, puesto que si conocer es una acción, de ello se deduciría que es necesario que lo conocido sea afectado, o sea, que padezca *(páskhein)* (248e1). Bluck (1975: 94) observó muy sutilmente que los idealistas parecen ignorar la posibilidad de que el conocer sea "una afección del alma, sobre la cual actúa *[acted upon]* el objeto".

La frase siguiente es una consecuencia necesaria de la precedente:

14. Platón insiste en confirmar que se trató de una "definición".

los "eidófilos" no pueden admitir que conocer sea ejercer una acción, ya que, en ese caso, "la *ousía*, al ser conocida, no puede sino padecer, y a causa de ello será objeto de [un] movimiento *[kineîsthai]*, pues lo que está en reposo *[perì tò ēremoûn]* no puede [padecer]" (248e2).

Mucho se ha escrito para intentar explicar la última frase, en especial la imprevista aparición del verbo "moverse". Respecto de las etapas precedentes, podemos afirmar pragmáticamente que incluso la gramática apoya el razonamiento del Extranjero: ella admite en los verbos una voz "activa", en la cual un agente lleva a cabo una acción, y una voz "pasiva", en la cual un objeto "padece" la acción ejercida por un (complemento) agente. Estos dos matices son evidentes en verbos con una significación más o menos concreta, como "amar", "comer", "tocar", pero otro tanto ocurre con "ver", "pensar" o "conocer". Lo que ocurre es que, si la voz pasiva significa que el sujeto "padece", no es fácil imaginar que algo que "es visto", "es pensado" –y, en el caso de Platón, "es conocido"– signifique que ello padezca. Es quizá la fuerza que tiene el verbo "padecer" en lenguas que no son la griega lo que dificulta nuestra comprensión. El término griego *páthos*, que es el sustantivo correspondiente a *páskhein* ("padecer"), tiene varios significados, entre ellos el de "estado de ánimo", que se acerca al sentido general de nuestro pasaje, donde se va a asistir a una verdadera vivificación (en realidad, "dinamización", en relación con *dúnamis*) de las Formas.

Respecto del verbo "moverse", como es inimaginable que la *ousía*, al ser conocida, decida ponerse a caminar, se impone una interpretación alegórica o, si se lo entiende literalmente, debe privilegiarse un sentido que no implique traslación. Puede aducirse que ya en la *Ilíada* (II.144) el verbo significa "agitarse", y en Aristóteles será equivalente a "cambiar" (*Política* II.8.1268b), que, según nuestra opinión, es la significación que tiene en este pasaje[15] ("La *ousía*, al ser conocida [...] cambia"). Ya en el *Parménides* Platón había escrito respecto de lo Uno que "si se moviera *[kinoúmenon]*, o se desplazaría *[phéroito]* o se alteraría *[alloioîto]*, pues éstos son los únicos movimientos *[kinēseis]*" (138b8). Cuando nos ocupemos en detalle de este pasaje, *infra*, justificaremos esta posible traducción.

Una manera de disimular las dificultades de interpretación que el verbo en cuestión suscita consiste en atenerse a la antítesis "en movi-

15. Varios autores, entre ellos Bluck, son de esta opinión y traducen *kineîn* por "cambiar".

miento"/"en reposo" e interpretar el movimiento en cuestión como privativo de algo que no está en reposo, algo cuyo "estado" es diferente del reposo, con todo lo que éste supone (inalterabilidad, indiferencia, e incluso muerte). Con anterioridad, aunque sin llegar a la última etapa, el cambio, Platón había utilizado el verbo *patheîn*, "afectar" con el sentido de "atribuir", cuando, refiriéndose a los monistas, había dicho que aunque una multiplicidad esté "afectada" *(peponthós)* por la unidad (o sea, aunque se le atribuya la unidad), eso no significa que sea lo Uno, que no debe tener partes (245a5).

Respecto de la noción de "cambio", ella parece tan insólita que Stanley Rosen (1983: 222) se pregunta si el Extranjero la introduce "irónica o seriamente". Según nuestra opinión, esta noción es una consecuencia necesaria de la definición (pues se trata de una definición) de "los seres", de "las cosas" *(tà ónta)* como *dúnamis.*[16] Como dice en dos ocasiones la definición, no se trata de una *dúnamis* general, de una "posibilidad de..." o de una "capacidad de..." vaga e incierta. Se trata de poseer la capacidad de actuar o de ser afectado, pareja que en las páginas siguientes será unificada en la noción de "comunicar". Y bien, mientras algo posee esta capacidad, y no la ejerce –digamos–, no experimenta cambio alguno.

Pero el Extranjero ejemplifica este poder de comunicación con una *actividad* concreta, que es el fundamento de la filosofía de los "eidófilos": el conocimiento. Hay actividades que no tienen un objeto directo sobre el cual recae la acción (en la gramática se habla en ese caso de verbos intransitivos): caminar, estar, nacer. En esos casos hay sólo la posibilidad de actuar. Pero el conocer tiene un objeto que, en el ejemplo propuesto por el Extranjero a los "eidófilos", es la *ousía*: ella "es conocida" (voz *pasiva* del verbo). Cuando el Extranjero deduce que al ser conocida cambia, no significa que se altere, que se desplace, que modifique su *phúsis*. Simplemente, ella ya no es sólo lo que era: le sobreviene una posibilidad que tenía y que –con lenguaje aristotélico– podemos decir que se actualizó. Al agregársele el atributo "conocida" (participio *pasivo*), la *ousía* en cuestión cambió. Como señalara Diès (1909: 49), "pasó del «no ser conocida» al «ser conocida», fue afectada, podríamos decir, del carácter de objeto

16. Recuérdese la frase: "En consecuencia, propongo como definición *[hóron]* para definir *[horízein]* a los seres *[tà ónta]* que no son sino *dúnamis*" (247d8).

conocido", como el ser de los monistas estaba afectado del carácter de la unidad.

Sin querer comprometer a Platón con una consecuencia que algún sofista malicioso podría haber deducido de cuanto acabamos de decir, podríamos preguntarnos si, antes de ser conocida, una *ousía* no podría quizá emparentarse al *noumenon* de Kant. Si es así, podría decirse que en realidad no sabemos cómo ni qué son las Formas, realidades en sí, y que todo cuanto podemos decir de ellas es en realidad un aspecto (esencial, claro está) de ellas, una afección, que las transforma (¿las cambia?) en *noḗmata*, "objetos pensados", ya no en sí. John Malcolm (1983: 121) introduce una sutil diferencia entre la Forma, que pertenece a lo estable en lo que concierne a sus cualidades esenciales, y el cambio, "*qua* objects known". Si la referencia a Kant es pertinente, la Forma recién sería conocida cuando es captada por las categorías del pensamiento (y Kant agregaría: "...y de la sensibilidad").

Es verdad que, sea como fuere, el hecho de "cambiar", incluso en la mínima medida en que lo interpretamos, representa una modificación de estatus radical en la Forma. Recuérdese la pregunta que, en el *Fedón*, Sócrates había formulado a sus interlocutores: "Dado que lo que cada cosa es en sí es uniforme [*monoeidés* = tiene un solo *eîdos*], ¿está siempre en sí y de por sí *[autò kath' hautó]*, sin aceptar en momento alguno, en punto alguno y de ninguna manera, una alteración *[alloíōsin]*?" (78d1).

En todo caso, ya en el *Fedro* (245c5) Platón había dicho que la *psukhḗ*, que está "emparentada" *(suggenés)* a la Forma (*Fedón* 79d3), "se mueve siempre", como todo lo que es inmortal. Precisamente la relación entre alma, vida, movimiento y pensamiento va a reaparecer en la réplica siguiente, que no es una pregunta a los "eidófilos" sino a Teeteto, para que se interrogue, como él, sobre el peligro que encierra asimilar la *ousía* a la quietud hierática de una estatua, y, desde ahí en adelante, el Extranjero hablará en primera persona y extraerá las conclusiones que se imponen para un verdadero filósofo.[17]

> Pero, ¡por Zeus, Teeteto! ¿Nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el movimiento, la vida, el alma y la inteligencia

17. Véase al respecto Filip Karfik (2011: 125, n. 41).

> *[phrónesis]* no están presentes en la totalidad de lo que existe[18] *[tô̲i pantelô̲s ónti]*, sino que esto ni vive, ni piensa *[phroneî]*, sino que, solemne y sagrado, privado de intelecto *[noûn]*, se yergue inmóvil *[akíneton]*? (248e7)

Antes de analizar (en la medida de lo posible) esta frase tan compleja, digamos que este verdadero manifiesto, que señala toda una serie de carencias en la concepción de la realidad de los "eidófilos", no se justifica en la lógica de la argumentación. Los "eidófilos" sólo habrían negado que la *ousía*, al ser conocida, experimentase algún cambio. Pero Platón II está interesado en justificar el dinamismo del universo de las Formas, y ese dinamismo, por mínimo que fuere (ver la definición del ser como *dúnamis*), supone actividad. Precisamente Ian M. Crombie (1967: 396), en lugar de movimiento y reposo, prefiere traducir por "actividad" e "inactividad". Gracias a la justificación del movimiento, o del cambio, siempre como actividad de la Forma, Platón II *podrá justificar el punto más problemático de su filosofía: la participación y la presencia de las Formas respecto de la multiplicidad sensible.*

Por esta razón, entre todos los aspectos criticables de Platón I, el Extranjero hará hincapié, en esta parte del diálogo, en el cambio. Más adelante, una vez reconocida que en "la totalidad de lo que existe" hay entidades que cambian, el Movimiento será entronizado como una de las cinco Formas principales. En el resto del razonamiento que veremos a continuación no es de extrañar el papel privilegiado que va a jugar la noción de alma, y en este sentido el Extranjero parece apoyarse sobre una idea tradicional, que viene desde Homero, según la cual el alma es el origen del movimiento, *ergo*, del cambio, y deduce que, si para los idealistas, el cambio no existe, es porque niegan la realidad del alma, pero, como el alma es la sede del pensamiento, no pueden negar que exista, y, entonces, también el pensamiento debe cambiar.

La expresión "la totalidad de lo que existe" *(tò pantelô̲s ón)*, insólita hasta entonces,[19] contribuye a dificultar la comprensión del pasaje. Au-

18. *Infra* justificaremos esta traducción.

19. En un pasaje siempre citado de la *República* (477a3) que se refiere a la Forma, siempre considerada un *ónto̲s ón*, Platón dijo: *"Pantelô̲s òn, pantelô̲s gno̲stón"*, "lo que existe totalmente es totalmente cognoscible". En ese caso la fórmula pareciera ser sinónimo de *ónto̲s ón*. En el pasaje del *Sofista* pareciera que no.

guste Diès le dedica a descifrarlo más de cincuenta páginas de su libro sobre el *Sofista*, y Paul Seligman (1974: 35), para justificar que su interpretación es azarosa, dice que se trata de "un pasaje poético". J.A. Philip (1969: 95) reconoce también que es una expresión "con carga emotiva" y que "describe un universo similar al del *Timeo*, donde puede decirse que el alma (fabricada por el demiurgo) afecta a los objetos del pensamiento, y es afectada por ellos".

A primera vista, pareciera ser una manera diferente de referirse a la *ousía*, puesto que el contexto se refiere a ella, y el Extranjero critica la manera de concebirla por parte de los "eidófilos", pero no es así. En su réplica, Teeteto sostiene que las consecuencias que derivan de la concepción "quietista" de la realidad propia de los "eidófilos" son terribles *(deinón)* (249a3).

Intentemos comprender cuál es el significado de la fórmula *tò pantelỗs ón*. Una breve introducción se hace necesaria. Como los "eidófilos" se niegan a admitir que las Formas "cambien" *(kineîsthai)*, podría creerse que niegan también que el movimiento y el cambio puedan existir realmente. A lo sumo, ellos pueden tener cabida en el devenir sensible, pero no en el ámbito de las Formas. Pero ocurre que en la revisión de los sistemas filosóficos anteriores, el Extranjero comprobó que uno de los equipos había reivindicado el cambio y el movimiento, y que, una vez que admitieron la existencia también de realidades no corpóreas, su filosofía no fue condenada.

Para retomar la observación de Teeteto, podemos decir que en este enigmático pasaje Platón manifiesta que sería "terrible" sostener que el movimiento no forma parte del conjunto de todo aquello que existe realmente y, como se trata de encontrar un adverbio que se refiera a la "cantidad" de los seres, el Extranjero recurre a *pantelỗs*, derivado de *pân*, "todo", que, como adverbio, sugiere una suerte de totalización con respecto al número de los seres: la totalidad de lo que existe (realmente). Cornford (1983: 222) tradujo así la fórmula: "The real or the sum of things", y encuentra una justificación en la fórmula *tò ón te kaì tò pân* que aparecerá en 249d4. Fronterotta (1995: 339), por su parte, afirma que "la expresión debería traducirse por «la totalidad del ser», o, mejor aún, por «lo que *es* en su conjunto»". El pasaje no era tan enigmático como parecía: pretende sostener, simplemente, que "lo que es movido y el mo-

vimiento forman parte de los seres" (Diès, 1909: 68),[20] que están "entre" la totalidad de lo que existe: obsérvese el locativo (dativo) de la fórmula *tôi pantelôs ónti*.

Una vez postulada (pues no fue demostrada) la realidad real del movimiento y de lo que se mueve (o del cambio y de lo que cambia),[21] no es de extrañar que, como ya dijimos, el Extranjero recurra a la noción de alma. El razonamiento pasa del movimiento a la vida y, en tanto fuente de la vida, al alma y, en consecuencia, a la función principal del alma, el pensamiento. Si *pantelôs ón* y *óntos ón* hubiesen sido sinónimos, y como *óntos ón* es sinónimo de Forma, hubiese sido difícil demostrar que las Formas viven y piensan (lo cual, no obstante, fue sostenido por varios investigadores).[22] "Pero, si disociamos las dos nociones", dice Karfík (2011: 139), "y tomamos *tò pantelôs ón* con el sentido de la totalidad de «las cosas que existen», podemos admitir que movimiento, vida, alma e intelecto están presentes en él, sin consecuencias secundarias". O sea que tampoco debe extrañarnos que en "la totalidad de lo que existe" se incluya el pensamiento, ya que, si hay algo que, para Platón, forma parte de lo que existe realmente, está el alma, y el alma piensa.

El diálogo continúa sin hacer alusión a los "eidófilos", como si el tratamiento de la filosofía de éstos hubiese sido una etapa necesaria para llegar al punto que realmente le interesa a Platón II: la posibilidad de la coexistencia de los contrarios, que será esbozada pocas páginas después y demostrada una vez que se logre "superar" la alternativa exclusiva de Parménides, madre de todos los problemas.

El Extranjero retoma la noción de pensamiento o intelecto *(noûs)*, cuya fuente es el alma. Esta trilogía, pensamiento-vida-alma, es inconcebible en algo que se yergue inmóvil (249a9), o sea que tienen derecho a formar parte de la totalidad de lo que existe. Pero, evidentemente, como Platón mostrará cuando ponga en relación a las Formas principales entre sí, que el cambio existe, y que haya cosas que cambian, no quiere decir que todo lo que existe, cambia.

20. A pesar de la profundidad de los análisis de Diès, no compartimos su posición cuando sostiene que "el *pantelôs ón*" es el mundo sensible (73 ss.)

21. Poco después el Extranjero dirá: "Debemos admitir que lo movido y el movimiento son seres" (249b2).

22. Por ejemplo, Cornelia de Vogel (1970: 197).

Un nuevo mojón en el camino que llevará a demostrar que debe superarse la oposición radical entre los contrarios comienza con la siguiente pregunta del Extranjero. Ya se demostró que, para que haya conocimiento, debe haber "cambio", pues el alma actúa sobre la Forma y la convierte en *nóēma*. Se tratará ahora de reivindicar también la quietud, el reposo: "Si admitimos que todo se desplaza y cambia *[kinoúmena]*, según el mismo argumento *[lógos]*, privaremos de esto mismo [= del pensamiento, *noûs*] a los seres" (249b9), pues, "sin el reposo *[stáseōs]*, no existe nada inalterable, absoluto, siempre igual a sí mismo" (b11).[23] "Hay que combatir, entonces, dice el Extranjero, a quienes pretendan suprimir el conocimiento riguroso *(eopistḗmē)*, la sabiduría *(phrónesis)* y el pensamiento *(noûn)*, porque el filósofo tiene gran estima por todas estas cosas" (c6).

La conclusión de este manifiesto *pro philosophia* es la consecuencia que Platón extrajo de su revisión de la historia de la filosofía anterior (y, en su caso, actual). Si bien las escuelas o los movimientos a los que se pasó revista quizá no eran conscientes de los supuestos en que se basaban. Pero, bien interrogado, el filósofo tiene que rendirse ante esta evidencia, si realmente respeta la filosofía:

> Es necesario, a causa de ello, tanto si sostiene que existe una sola Forma,[24] o muchas, que no afirme que el todo *[tò pân]* está en reposo, y también que no escuche, de manera alguna, a quienes hacen mover al ser *[tò ón]* en todas direcciones. Él, como ocurre con los deseos de los niños, [querrá] todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve, y dirá que el ser y el todo *[tò òn kaì tò pân]* son ambas cosas. (249d)

Parece evidente que la fórmula "el ser y el todo" es sinónimo de *pantelôs ón*, que hemos traducido por "la totalidad de lo que existe". Si el ser es a la vez reposo y movimiento, es normal que el todo, que es, esté en reposo y en movimiento. Pero esta conclusión, que deriva necesariamente de todo cuanto se dijo, es, en realidad, el comienzo de una serie de di-

23. Platón había dicho algo semejante ya en el *Crátilo*: "Pero no es verosímil, Crátilo, decir que un conocimiento es posible si es verdad que todo cambia y nada permanece" (440a7).

24. Platón no duda en otorgar al "principio" de los monistas el mismo valor que él otorga a la Forma.

ficultades, que sólo encontrarán su solución cuando se llegue al hallazgo mayor del diálogo: *la distinción del ser respecto de los entes.*

Ya la frase "el ser está a la vez en reposo y en movimiento", con la que hemos adelantado la *aporía* a la que llegarán el Extranjero y Teeteto, es paradójica, pues no respeta el principio de no-contradicción. Veamos cómo se llega, primero, a formular la *aporía* y luego, a superarla. En este pasaje, como ocurrió cuando se estudió el estatus de la imagen, el razonamiento, impecable, conduce a un callejón sin salida... si se comparte cierta concepción del ser (¿herencia de Parménides?, ¿válida para el sentido común? Por el momento, no interesa).

El Extranjero comienza por recordar el diálogo imaginario que mantuvieron con los filósofos, que, como ellos (el Extranjero y Teeteto) ahora, sostuvieron la existencia de nociones opuestas, como el calor y el frío, y propone a Teeteto repetirlo para llegar a una solución, ya que cuando el diálogo se llevó a cabo, sintomáticamente, los dualistas en cuestión no llegaron a responder a la cuestión esencial: qué entienden por "ser". Decimos "sintomáticamente" porque recién ahora, después de haber interrogado a "somatistas" y "eidófilos" y, especialmente, después de haber definido el ser como "posibilidad de comunicación", se tienen todos los elementos que permitirán explicar cómo es posible que los opuestos puedan coexistir.

Recordemos la última réplica del interrogatorio a los monistas, que merece ser citada *in extenso*:[25]

> Corresponde a ustedes hacernos conocer de manera clara y evidente qué quieren significar *[sēmaínein]* cuando pronuncian "ser" *[ón]*. Es evidente que se trata de algo que ustedes conocen desde hace tiempo, que nosotros creíamos conocer antes de ahora, y que, ahora, nos pone en una dificultad. Instrúyannos sobre eso, ante todo, para que no creamos que sabemos cuando, en realidad, ocurre lo contrario. (244a5)

Teeteto estaba de acuerdo en hacerles ese pedido a los dualistas, pero, súbitamente, y sin esperar una respuesta de quienes debían "instruirlo", el Extranjero pasó a ocuparse de los monistas. Mas, tácitamente, un

25. Analizamos el pasaje completo en el apartado (b) del capítulo 3 de esta tercera parte.

principio de respuesta había sido ya sugerido por el Extranjero cuando, al preguntarles si, cuando dicen que tanto el calor como el frío son, no piensan acaso que "ser" es algo tercero (243e2). Ellos tampoco habían respondido entonces, y ahora, seis páginas después, será el Extranjero, en diálogo con Teeteto (que retomará el papel de dualista), quien encontrará la respuesta.

Como equivalentes de la pareja calor y frío de los dualistas, el Extranjero parte de movimiento y reposo. Y, según su costumbre (ya hemos visto este procedimiento en varias ocasiones) dramatiza las etapas del razonamiento para que la necesidad de una conclusión inesperada y, en cierto modo, revolucionaria, se imponga. Se sabe que son opuestos, pero en la primera pregunta a Teeteto utiliza un superlativo, inexistente en castellano: "Y bien, movimiento y reposo, ¿no son acaso recíprocamente las [nociones] más contrarias? *[enantiṓtata]*" (250a7). Y luego repite la fórmula utilizada ya con los dualistas, pero esta vez es Teeteto el interrogado: "A pesar de lo cual, afirmas que, juntos [*sc.*, movimiento y reposo], ambos son, y que cada uno es".[26] Dado que podría suponerse que, si entonces movimiento-ser es una identidad, ella contaminaría al reposo, que, si él también es, tendría que estar en movimiento; y otro tanto si se supone que la identidad es reposo-ser: en ese caso el movimiento, que es, estaría en reposo (250b5-7). Pero, como observara Crombie (1967: 397), "la predicación no es una afirmación de identidad".

Hay una manera de explicar que reposo y movimiento existen sin que por ello el "ser" de uno invada al "ser" del otro, y *supra* no dudamos de calificar de "revolucionaria" la solución que el Extranjero va a proponer: "Colocas[27] [*titheís*, verbo relacionado con *thésis*] entonces el ser *[tò ón]* en el alma,[28] como algo tercero *[tríton]*, junto a aquéllos, como si reposo

26. No cabe dudas de que en las dos ocasiones el verbo "ser" está utilizado con valor existencial, pero de la frase siguiente se deduce que también tiene valor "identitativo".

27. Cuando Platón considera que tiene algo muy importante que decir, suele comenzar su discurso con la palabra central de la frase. En este caso, la frase empieza con *trítos*, y habría que traducir: "Como tercero, entonces, colocas...". Otros ejemplos de este procedimiento es el rotundo "Digo..." de la frase en la que presenta la definición del ser como *dúnamis* (247d8), y "En una dificultad *[en aporíai]*..." cuando, en el *Parménides*, el joven Sócrates duda en admitir que hay una Forma del hombre (130c3).

28. Si el ser se agrega como tercero "en el alma", es porque reposo y movimiento también están "en el alma". La fórmula es insólita en Platón y seguramente significa que en el alma

y movimiento estuviesen rodeados *[periekhoménen]* por él, y, tomándolos y observándolos juntos en su comunicación *[koinōnían]* con la realidad *[ousía]*, ¿afirmas así que ambos existen *[eînai]*?" (250b8). La respuesta de Teeteto retoma palabra por palabra la propuesta del Extranjero:

> Hay una gran posibilidad de que verdaderamente conjeturemos *[apomanteúesthai]* que el ser es algo tercero, cuando decimos que el movimiento y el reposo existen *[eînai]*.

La frase siguiente es el mojón más importante de todos los que hemos encontrado para la formulación de la nueva ontología, que será propuesta poco después: "El ser no es entonces a la vez el movimiento y el reposo, sino algo diferente *[héteron]* respecto de éstos" (250c3). Esta frase es la refutación de la "elección del niño", de la cual se había deducido que "el ser y el todo son ambas cosas, todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve" (249d3), pues, "según *su propia phúsis*, el ser no está en reposo ni se mueve", lo cual es, una vez más, imposible. La lógica exige una cosa o la otra. La alternativa no es *vel*, sino *aut, aut*, como en Parménides. Pero... ¿no habrá llegado el momento de ir más allá del argumento de Parménides? Y, en ese caso, ¿se tratará de una refutación, de una superación o de una ampliación de la tesis parmenídea?

(c) El ser como capacidad de comunicación (dúnamis koinōnías) *y la necesidad de la predicación*

Como vimos hacia el final de la parte consagrada al *Parménides*, la *theoría* de las Formas, a pesar de las críticas que tuvo que sobrellevar, es la única concepción de la realidad que permite justificar totalmente "la posibilidad [o "capacidad": *dúnamis*] de razonar *[dialégeshai]*" (*Parménides* 135c1). Pero ocurre que el razonamiento supone relacionar nociones, poner en contacto un sujeto con un objeto, todo lo cual sólo es posible si existe una comunicación no sólo entre los objetos sensibles, como

---

están las "nociones" de ser, reposo y movimiento. Aristóteles parece haber tomado expresiones de este tipo literalmente: "Se dice, con razón, que el alma es el lugar de las Formas *[tópos ideôn]*, pero no de toda el alma, sino del alma intelectiva" (*De Anima* III.4.429A27).

demostró Zenón en su conferencia, sino también generalizada, ya que la separación entre sensible e inteligible ha sido superada. El pasaje que comienza en la página 250c mostrará hasta qué punto la definición del ser como capacidad de comunicación es el fundamento de la nueva ontología, caracterizada por el dinamismo de las Formas. Como observara Fronterotta (1995: 203), "hay que concluir que la capacidad de actuar y de padecer, que define al ser de lo que es, define también la estructura de la comunicación, cuya condición esencial ella constituye y cuyo desarrollo determina".

El razonamiento sobre la existencia simultánea del reposo y del movimiento condujo a un callejón sin salida ya que, si bien ambos *son*, "según *su propia phúsis*, el ser no está en reposo ni se mueve" (250c6), lo cual pareciera, una vez más, ser imposible. A partir de este verdadero *impasse* surgen dos desafíos diferentes para el investigador. Si, según su propia *phúsis*, el ser no se mueve ni está en reposo, es porque el ser tiene una *phúsis* propia, es decir, un contenido que puede ser objeto de una definición. De esta cuestión se ocupará Platón más adelante, pero desde ya podemos decir que la única manera de superar la contradicción consistirá en afirmar que el ser *transmite* la *posibilidad* de mover o de estar en reposo, sin estar, él mismo, ni en movimiento ni en reposo. Esto se confirma con la definición del ser como *dúnamis*, en este caso, de mover o moverse, y de estar en reposo.

El segundo desafío consistirá en demostrar cómo es posible que, si el ser no está ni en reposo ni en movimiento, haya cosas que *son* (*ergo*, que "poseen" ser) y que están en reposo o en movimiento. La solución, ya esbozada, pero que ahora será demostrada, consistirá en distinguir, por un lado, el ser, y, por el otro, los entes (que pueden estar en reposo, en movimiento, o lo que fuere).

Para solucionar ambos desafíos, y tal como el Extranjero había pronosticado, hay que examinar lo que ahora nos parece evidente, pues es posible que, por temor a caer en una confusión, "nos hayamos puesto fácilmente de acuerdo como si las cosas fueran así" (242b). Nada más evidente que sostener que hay cosas que se mueven y otras que no, pero nunca se reflexiona sobre la concepción del ser que se esconde detrás de esta evidencia, pues automáticamente ella supone la existencia real de dos estados u actividades opuestas. El Extranjero recuerda que la dis-

cusión partió de un análisis del *lógos* parmenídeo según el cual el no-ser absoluto no existe, pero ahora el razonamiento lleva inexorablemente a interrogarse también sobre el ser, ya que es nuestra concepción del ser la que nos conduce a un verdadero *impasse (aporía)* (250e1).

Recuérdese que cuando la discusión llegó a la conclusión de que el no-ser era inexistente, impensable, impronunciable (238e5), nosotros sugerimos que el Extranjero había colocado un nuevo mojón en el camino: es muy probable que el no-ser sea inconcebible *en función* de nuestra concepción del ser. Y como la continuación de la discusión mostró que las imágenes, que no son, existen, es esta concepción del ser la que debe ser revisada. Recién entonces podrá volver a plantearse la cuestión del no-ser, que será, como corresponde, la otra cara de la medalla de la cuestión del ser.

En la página 250c, como anticipamos, comienza una nueva etapa, que culminará en la página 264b. El diálogo prosigue luego hasta la página 268b, pero lo esencial ha sido ya demostrado y en esa suerte de epílogo la discusión retomará el tratamiento del sofista y se propondrá una nueva y última definición. No dudamos en afirmar que las escasas catorce páginas (250-264) que veremos a continuación son un aporte mayor y decisivo para la historia de la filosofía.

No hace falta demostrar algo que todos quienes se interesan en la filosofía, de cerca o de lejos, ya saben: en realidad llamamos filosofía al "discurso filosófico". Evidentemente, el discurso filosófico no es un fin en sí; es –o debe ser– una invitación, e incluso una incitación, a filosofar. Pero sin esa base el filosofar queda sin sustento. No debe extrañar entonces que esta parte sustancial del diálogo culmine con un análisis minucioso, sutil, del *lógos* como discurso, análisis que será respetado en el 99% por Aristóteles, quien le agregará sólo pequeños detalles. Pero, como será el caso ~~en~~ Aristóteles también, aunque basado en otra concepción de la realidad, el *lógos* platónico será un reflejo de las uniones, combinaciones o incompatibilidades entre las Formas. Recuérdese que la raíz *-leg* de *lógos* significa "reunir según un criterio", y el *lógos* filosófico deberá reunir o combinar nociones basándose en el criterio de alguien que posee un conocimiento acabado del "universo de las Formas".

Como puede apreciarse, tanto en el ámbito de las Formas como en el caso del *lógos*, la noción de combinación, unión, comunicación e in-

cluso incompatibilidad tienen un rol primordial. Como escribió John L. Ackrill (1971: 204), el hecho de que las Formas se combinen, o no, se traduce simplemente en el hecho de que "algunas frases tienen sentido y otras no". Platón comenzará entonces por demostrar la necesidad de dichas relaciones, justificadas ya a priori por la definición del ser como poder de comunicación. Es la contradicción –¿aparente?– a la que se llegó en el pasaje anterior (el movimiento y el reposo existen, si bien el ser, según su propia naturaleza, ni se mueve ni está en reposo) la que obliga a reflexionar sobre la relación entre una cosa y sus eventuales atributos.

Por esta razón el primer paso de la construcción de la nueva ontología comienza con una defensa de la posibilidad de atribuir varios predicados a un mismo sujeto. La defensa parece innecesaria. En efecto, ¿quién podría sostener que es imposible predicar varios atributos de un mismo sujeto? Nada más natural. No es así. Platón no comienza su exposición a partir de cero sino, como en la mayor parte de los cuestionamientos del *Sofista* sobre "lo que se dice", hay una polémica sea contra la "costumbre inveterada" (como decía Parménides, fr. 7.3), sea contra una posición filosófica concreta. En este caso, se trata (casi) con seguridad de Antístenes.

Veamos de qué manera este enemigo íntimo de Platón entra tácitamente[29] en el debate. El Extranjero da por sentado que, respecto de algo que es siempre lo mismo, "se pueden enunciar varios nombres [*onómasi* [...] *prosagoréuomen*]" (251a5), y da el ejemplo del hombre, del cual no se dice solamente que es un hombre, sino que también se le aplican otras "denominaciones" *(epanomázontes)*: "Decimos que es bueno y otros atributos, en número ilimitado" (251a8). Pero hay quienes no aceptan esta evidencia, dice el Extranjero, porque para ellos esto significaría que lo uno, el hombre, es múltiple (bueno, etc.) y se oponen a admitirlo. El

29. Pareciera que Platón, consciente de que sus diálogos tendrían una vigencia prácticamente intemporal, decide no mencionar a los filósofos que detesta, para que el futuro no los conozca, al menos, gracias a él. Es el caso de Demócrito, nunca mencionado, respecto del cual, según cuentan varias anécdotas, Platón experimentaba un sentimiento a la vez de odio y de celos, y es también el caso de Antístenes, presente mediante alusiones en varios diálogos. A pesar de todo, y para no ser acusado de mentiroso, no pudo dejar de mencionarlo entre quienes asisten a los últimos momentos de Sócrates (*Fedón* 59b8).

pasaje que introduce a quienes sostienen esta posición merece citarse *in extenso*:

> Es así como [con lo que sostenemos] preparamos un verdadero banquete para los jóvenes *[néois]* y para quienes, entre los ancianos *[gerónton]*, aprendieron tardíamente *[opsimathési]*. Pues cualquiera comprende fácilmente que es imposible que lo múltiple sea uno, y lo uno, múltiple, y se alegran cuando no permiten que se pueda decir del hombre que es bueno, sino sólo, por un lado, que el hombre es hombre y, por otra parte, que lo bueno es bueno. Creo, Teeteto, que encuentras a menudo gente que sostiene estas cosas. Son en general hombres muy ancianos cuya pobreza intelectual hace que se asombren ante tales cosas y creen haber encontrado en ello un saber supremo. (251b6)

Como ya adelantamos, de aquí en adelante Platón estará interesado en justificar la existencia del "discurso filosófico", lo cual supone la predicación, y, cuando se sostiene que del hombre sólo puede decirse que es hombre, "no hay predicación, sino sólo denominación *[naming]*" (Bluck, 1975: 110). En las páginas siguientes Platón se ocupará en detalle de la dialéctica y, como observara Monique Dixsaut (2001: 152), "el hilo conductor de todo el pasaje será la posibilidad de decir algo múltiple de una misma cosa". Es evidente que un pasaje tan virulento como el que acabamos de presentar esconde el identikit preciso de alguien, y el candidato que tiene más posibilidades de corresponder a él, hasta en ciertos detalles, es Antístenes. En el capítulo 1 de la segunda parte nos ocupamos de las relaciones tempestuosas entre Platón y Antístenes, pero resulta extraño esta suerte de ensañamiento por parte de Platón ya que, sin nombrarlo, hace varias alusiones en los diálogos a sus posiciones. En 1916 Giuseppe Zuccante, ~~en un~~ excelente artículo, había ya enumerado los pasajes platónicos en los que la figura de Antístenes está en estado de latencia, especialmente cuando el tema que se trata es el estatus del nombre *(ónoma)*, como en la frase del *Sofista* que acabamos de citar. Es el caso del *Eutidemo* (277e), cuando Sócrates recomienda a su interlocutor que se interese, como decía Pródico (¿una de las transfiguraciones de Antístenes?), en "la corrección de los nombres" *(orthótes onomátôn)*, teoría antisténica por excelencia. También en el *Protágoras* hay una referencia a Pródico, cuya

sabiduría respecto de los nombres es considerada "divina" (*theia*, 341a). Pero donde la presencia de Antístenes parece indudable es en el *Crátilo*.[30] En ese diálogo Sócrates dice a Hermógenes que él aprendió todo cuanto concierne a la exactitud de los nombres (*peri onomátôn orthótetos*) gracias a que escuchó el curso de cincuenta dracmas de Pródico, y la teoría sobre el carácter natural de los nombres que Platón pone en boca de Crátilo es literalmente la de Antístenes.

Es curiosa la insistencia en señalar la ancianidad (el término aparece dos veces) de estos enemigos de la predicación. Es verdad que si, como se deduce del testimonio de Diógenes Laercio, Antístenes nació alrededor del año 444, cuando Platón escribe el *Sofista* es más que octogenario, y entonces el término "anciano" podría corresponderle. Pero, por otro lado, si Antístenes fue, como se dice, oyente o discípulo de Gorgias, y como éste residió en Atenas entre 427 y 425 (si bien después pudo haber hecho visitas esporádicas), su aprendizaje filosófico no empezó tardíamente, como atribuye Platón a estos filósofos, sino alrededor de los veinte años. Una forma de hacer coincidir ambos testimonios consiste en suponer que, para Platón, alguien que podría reivindicar una herencia gorgiana no era digno de ser considerado filósofo, pero que sí pudo pretender serlo recién al llegar a una edad avanzada, aproximadamente a los ochenta y cinco años, es decir, cuando leyó –y criticó– la obra de Platón.

Si es así, en la expresión "los que aprendieron tardíamente" habría que privilegiar otro de los matices de *opsimathési*, el de "novicios", incluso "inexperimentados". Hasta un anciano puede ser un novicio en alguna materia. Éste es el sentido del adjetivo en Isócrates: "¿Quién es tan inexperimentado como para ignorar el nombre de Protágoras?" (*Helénicas* 208c), y también en Jenofonte: "No debe sorprender que los novicios tengan necesidad de un monitor" (*Ciropedia* III.3.37). Esta observación es una respuesta a un pedido que, según Jenofonte, Ciro le habría hecho a su padre para que lo instruyera en el arte de la guerra, en la cual él se consideraba "un novicio".

Sea como fuere, aunque Platón no comparta la posición de Antístenes, éste tenía fama de ser un experto en el estudio de los nombres, y Epicteto no dudará en afirmar: "¿Acaso no lo dijo ya Antístenes? ¿Quién,

30. Ver en el apartado (b) del capítulo 1 de la segunda parte la tesis de Friedrich Schleiermacher.

sino él, escribió: «El principio *[arkhé̲]* de la educación es el examen de los nombres»? [...] ¿Y a propósito de quién escribió Jenofonte que comenzaba por el examen de los nombres?" (*Dissert.* I.17.11-2). Muy probablemente Epicteto se refiere al tratado de Antístenes *Sobre la educación o sobre los nombres, I, II, III, IV, V,* citado por Diógenes Laercio (VI.17).

Como vimos en el capítulo 1 de la segunda parte, para Antístenes, "el *lógos*, muestra [o "es mostrador de": *d̲e̲lô̲n*] lo que era *[tò tí ên]* o lo que es *[ẹ̀ ésti]*", y por eso cada cosa tiene su propio *lógos*. Esta teoría fue irónicamente criticada por Aristóteles, pero de su crítica se deduce que el *lógos* propio de cada cosa no es otra cosa que su *nombre*: "Es ingenua la creencia de Antístenes según la cual sólo es posible afirmar el *lógos* propio *[tô̲i oikeío̲i lógoi]*, uno *[hén]* para cada cosa" (*Met.* V.29.1024b-30). Si tenemos en cuenta los estudios de Antístenes sobre los nombres, así como el papel principal que los nombres tienen para la educación, no nos caben dudas de que el *lógos* propio de cada cosa es su nombre *(ónoma)*. Un argumento gramatical nos lleva a esta conclusión: después de sostener que cada cosa tiene su *lógos* propio, el texto de Aristóteles –que quizá contiene una cita parcial de Antístenes– aclara que hay "uno" (*hén*, neutro) para cada cosa, pero ese "uno" no puede tratarse otra vez de *lógos*, que es masculino; *ónoma*, en cambio, que es neutro, es el candidato ideal; el *lógos* propio no es otro que el "nombre": un nombre para cada cosa. El *lógos*, entonces, *muestra*, y nada muestra mejor lo que es algo que su nombre, su *ónoma*.

De esta prioridad que Antístenes otorga al nombre no se deduce forzosamente que la predicación sea imposible (aunque probablemente Platón haya conocido argumentos que nosotros desconocemos). Quizá podamos explicarla en función de la negación, por parte de Antístenes, de la existencia de cualidades aparte de las que forman parte de los objetos (por ejemplo, como si la "blancura" de un caballo blanco existiese separadamente del sujeto "caballo", como la Forma platónica). Otra posibilidad sería considerar que, para Antístenes, el nombre propio de algo no puede ser otra cosa, y, en consecuencia, predicar del hombre que es bueno equivaldría a firmar que un nombre, "hombre", es otro nombre, "bueno". Evidentemente, esta hipótesis, bastante ingenua, no pretende comprometer a Antístenes.

Si tenemos en cuenta otros diálogos de Platón, una teoría muy semejante había sido presentada en el *Teeteto*, atribuida por Sócrates, en un

"sueño", a quienes sostienen la incapacidad de explicar racionalmente los "elementos primeros" (*tà prôta stoikheîa,* 201e1), que sólo pueden nombrarse. Decir que existen sería atribuirles la existencia, y eso no es posible. Y, como ejemplo, el Extranjero ofrece una lista de los términos que estos filósofos prohíben utilizar, lista que es muy similar a la que vamos a encontrar en la página 252c2 del *Sofista*: "el", "esto", "cada uno", "sólo", "esto", etc. (201e3). Consecuencia: estos elementos primeros son sólo un "nombre". Y, como de "la combinación entre los nombres se produce la definición *[lógos]*" (202b3), los nombres son inexplicables. También esta teoría es generalmente atribuida a Antístenes.

La frase siguiente del Extranjero muestra claramente que en este punto comienza algo nuevo. Hasta acá el *Sofista* fue un brillante collage de diálogos del Extranjero y de Teeteto con escuelas del pasado, con argumentos a veces *ad hominem*, que permitieron extraer consecuencias inesperadas, y obtener algunas certezas que servirán de fundamento a las etapas posteriores. El argumento *(lógos)* que acá comienza tiene alcance general, concierne a "todos cuantos investigaron acerca de la realidad *[perì ousías]*, no importa cuándo ni cómo" (251c8), y es evidente que el Extranjero se propone un objetivo muy ambicioso: que lo que propondrá sea aceptado por todos.

Como en algunas de las etapas anteriores, el Extranjero propone a Teeteto llevar a cabo un diálogo imaginario, ahora con "los filósofos", y ya la primera pregunta, que se desplegara en tres alternativas, demuestra que estábamos en lo cierto cuando afirmamos que la definición del ser como capacidad de comunicación es el fundamento de la nueva ontología, caracterizada por el dinamismo de las Formas. La posibilidad de designar a una cosa con varios nombres, dejada de lado por insostenible, *pero no refutada*, se concreta ahora con las nociones que resultaron ineludibles para todos los filósofos interrogados hasta acá: el reposo y el movimiento. Son dos nociones (opuestas, además) cuya relevancia para la explicación de la *ousía* nadie puede negar, ya que ellas dividieron a la filosofía en dos equipos.

Es ahora respecto de las relaciones (posibles o no) entre las nociones de ser, de reposo y de movimiento, que se replantean las tres posibilidades a que hicimos alusión. La primera sostiene que no hay relación alguna y que, entonces, no pueden reunirse para permitir afirmar, por ejemplo,

que "el reposo existe", ya que sólo puede decirse que "el reposo es el reposo" y "la existencia es la existencia", "como si fuesen nociones sin «mezcla» *[ámeikta]*, incapaces *[adúnata]* de combinarse recíprocamente" (251d5). Pero también se plantea la posibilidad contraria, según la cual todo podría ser capaz *(dunatós)* de comunicar *(epikoinoneîn)* con todo (en cuyo caso hasta podría decirse que "el reposo se mueve"). Y, finalmente como tercera posibilidad, se podría sostener que algunas nociones pueden comunicarse y otras no.

Del análisis de las tres posibilidades surgen consecuencias decisivas para el resto del razonamiento. Respecto de la primera posibilidad, el Extranjero, ante la imposibilidad de Teeteto de responder, se vale de un argumento por el absurdo. Si nada comunica con nada, "movimiento y reposo no participarían *[methéxeton]* de la realidad existente, o sea del ser *[ousía]*" (245d).[31] Obsérvese que, como dijimos en varias ocasiones, la noción de "comunicar" es sinónimo del término que tantos problemas ocasionó en el *Parménides*, "participar". La definición del ser como "capacidad de comunicar" puede ser interpretada directamente como "capacidad de participar", que ya no es más problemática, sino esencial: lo que no participa, no existe.

La primera consecuencia que el Extranjero deduce de esta primera posibilidad es el acta de nacimiento de la distinción, ya esbozada y ahora confirmada, entre "ente" y "ser": reposo y movimiento ("entes") no existirían *(éstai)* si no están en comunicación *(proskoinonoûn)* con el ser *(ousía)* (252a2). La concepción del ser como un "tercero" cuando hay dos entes, supuesta por los dualistas, se confirma, y llegará a su consagración con la introducción en el universo de las Formas de la Forma del Ser. La segunda consecuencia concierne el pasado: "somatistas", "eidófilos", monistas, pluralistas –es decir, todos– verían sus teorías puestas cabeza abajo *(anástata)* si la aceptasen, pues, sin darse cuenta, todos sostuvieron lo contrario: en efecto, todos añadieron el verbo "ser" *(tò eînai)* a sus principios, "tanto quienes dijeron que el todo se mueve «realmente» [*óntos*, adverbio derivado del participio presente de "ser", *eînai: ón*], como quienes dijeron que el todo está «realmente» en reposo" (252b5). Y, además, nada de cuanto sostuvieron sería posible si no hubiese "ningún tipo de

31. La misma frase será repetida cuando se presenten las cinco Formas supremas, pero *ousía* será reemplazada por *tò ón*.

mezcla" *(súmmeixis)* (b6), ni las uniones a partir de la multiplicidad, ni la multiplicación a partir de la unidad, sea periódica o eternamente.

Y, siempre dentro de estos negadores de la predicación, los más ridículos son precisamente quienes se niegan a aceptar que algo sea llamado con otro nombre, porque, para sostenerlo, se ven obligados a utilizar fórmulas que dan por supuesta la comunicación, pues deben valerse del verbo "ser", de "separadamente", de "los otros", de "en sí". Platón no propone ejemplos, pero podemos suponer que estos filósofos afirman que cada nombre el algo "en sí", que no se puede predicar porque está "separado" de "los otros", etc. Para ser coherentes –Platón no lo dice– debieron manifestarse como dice Aristóteles que hacía Crátilo: moviendo un dedo (*Metafísica* III.5.1010a12).

"Sólo queda la tercera posibilidad",[32] dice el Extranjero (252d12): hay cosas[33] que "quieren"[34] *(ethélein)* mezclarse, y otras que no. "Cuando hay cosas que quieren *[ethélein]* actuar así, se comportan como las letras, algunas de las cuales se armonizan entre ellas y otras no (252e9), y otro tanto ocurre con los sonidos" (253b1). Pero en ambos casos hace falta tanto una técnica como un especialista que se ocupe de cada ámbito: la gramática y el gramático (o "letrado") por un lado, y la música y el músico, por el otro.

Todo está preparado para que el Extranjero presente la técnica y el experto que se ocupará de las posibles comunicaciones o incompatibilidades entre las Formas: el dialéctico.

32. La segunda posibilidad, como ya dijimos al presentarla, es obviamente imposible, ya que si la comunicación es indiferenciada, el reposo comunicaría con el movimiento, y se movería.

33. El carácter general de la expresión *tà mén* sugiere que Platón no restringe la fórmula a las Formas sino que, después de la desaparición del *khōrismós*, es válida para todo.

34. Esta inesperada antropomorfización de la realidad recuerda el pasaje del *Fedón* sobre los leños que "desean" ser como lo Igual en sí (74d10).

Capítulo 4

Consecuencias de la definición del ser como *dúnamis*

(a) El entrelazamiento de las Formas (sumplokḗ tôn eidôn) *y la dialéctica*

El joven Sócrates, al comienzo del Parménides, después de exponer el estado "actual" de su *theoría* de las Formas (que corresponde a quien irrespetuosamente hemos denominado Platón I), parece recordar que en el *Fedón* había confesado que ella se trataba en realidad de una hipótesis y que si alguna vez encontraba una hipótesis mejor, la adoptaría. Y, como "hipotética" expresión de deseos, agregó, siempre en el *Parménides*:

> Pero si alguien comenzara por distinguir, separadamente, las Formas en sí, por ejemplo, la Semejanza, la Desemejanza, la Pluralidad, la Unidad, el Reposo, el Movimiento y todas las cosas por el estilo, y luego demostrara que, en sí, son capaces *[dunámena]* de mezclarse y de separarse, entonces, Zenón, yo estaría contento y maravillado. (129d6)

La sección del *Sofista* que comienza en la página 253b tiene todos los elementos que Sócrates necesitaba para alegrarse y maravillarse.[1] Si bien los "eidófilos" no respondieron a la exclamación con la cual el Extranjero proclamó la necesidad de reconocer la realidad real del cambio y de la alteración y, con ello, la posibilidad de que las Formas la compartan, de hecho se la admite y por eso de acá en adelante Platón hablará en nombre de "los filósofos", ya que no hay ninguna diferencia entre ellos

1. Dado que en la ficción Sócrates es un testigo del diálogo entre el Extranjero y Teeteto, quizá es lo que ocurrió.

y los "somatistas". Ya dijimos que la definición del ser como posibilidad de comunicación permitió resolver las graves dificultades presentadas en el *Parménides* acerca de la participación. En efecto, no sólo la Forma "padece" cuando es conocida (lo cual tuvo que ser reconocido como consecuencia inevitable y necesaria del razonamiento), sino que otro tanto ocurre cuando "es participada" por parte de lo sensible, así como "actúa" cuando está presente en lo sensible. Ambas posibilidades forman parte de su ser.

Pero "actuar" y "ser afectada", o sea, "comunicar", al ser posibilidades intrínsecas del ser de la Forma, no pueden tener restricciones. En consecuencia, cada Forma las ejerce también respecto de las otras Formas. En este sentido el pasaje que veremos a continuación habla de una *sumplokḛ tộn eidộn*, un entrelazamiento de las Formas. Antes de ocuparnos de él digamos que, como ocurre con otras "novedades" que Platón sistematiza en algún momento, ellas ya fueron utilizadas en forma natural, sin originar polémica alguna, en diálogos anteriores, hasta que llega un momento en que decide presentarlas de manera un tanto solemne. Respecto de la noción de *dúnamis*, por ejemplo, entronizada como definición del hecho de ser en el *Sofista*, Joseph Souilhé ofreció un panorama completo de sus usos, con un sentido similar en varios diálogos precedentes.[2] Y en lo que concierne a la participación de las Formas entre sí, que será el tema que abordaremos después, ya en el *Fedón* Platón había dicho que la Forma del Tres no podía no participar de la Imparidad (104e3), y en la *República* se había observado que cada Forma es única, pero que a veces parece múltiple porque se muestra "en comunidad *[koinọníai]* con otras" (476a7). Finalmente, en 379b11 se dice claramente que "el Bien es útil" *(ọphélimon tò agathón)*.

Después de mencionar el caso de las letras y de los sonidos, el Extranjero afirma que, sin duda, hay otros casos en los que se requieren los buenos servicios de alguien que posea un conocimiento técnico para decidir qué tipo de uniones o de separaciones se hacen necesarias. Y, como en los párrafos anteriores se habían referido a las Formas, el análisis se ocupará ahora de éstas. En la frase siguiente, que traduciremos *in extenso* porque resume el programa de las actividades a desarrollar, Platón usa sólo el término "género" *(génos)*, pero el comienzo del párrafo siguiente

2. Ver el capítulo 3 de la tercera parte.

("Dividir por géneros y no creer que la misma Forma *[eîdos]* es otra...", 253d1) demuestra que, como en la mayor parte de los casos, *eîdos* y *génos* son sinónimos en el *Sofista.*

> ¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros *[génē]* aceptan una mezcla recíproca, ¿no es acaso necesario que exista una cierta ciencia *[epistémē]* que permita avanzar a lo largo de los razonamientos *[dià tôn lógōn]* a quien pretenda indicar con rectitud qué géneros concuerdan *[sumphōneî]* [con otros] y cuáles no lo admiten entre sí? ¿Y si hay algunos que se reúnen a lo largo de todos, de modo tal que son capaces *[dunatà]* de mezclarse, y, finalmente, en el caso de las divisiones *[diairésesin]*, si hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? (253b9)

Este pasaje, calificado de "vital" por Cornford (1983: 238), describe la trama *(texture)* del discurso filosófico, "que consistirá en enunciados afirmativos y negativos acerca de las Formas, que representarían corrrectamente su combinación eterna o su disyunción en la naturaleza de las cosas". Y, en Platón, el discurso filosófico se basa en la dialéctica.

En efecto, "dividir por géneros y no creer que la misma Forma *[eîdos]* es otra, u otra la misma, corresponde a la ciencia dialéctica *[dialektikês epistémēs]*" (253d1). Llegado este momento, los interlocutores parecen recordar que, en realidad, el diálogo se llama el *Sofista.* Una de las definiciones de la primera parte había ya relacionado al sofista con el filósofo, semejantes (pero diferentes) como el lobo y el perro (231a6). Después de haber recorrido un largo camino, el razonamiento vuelve a reunirlos, y el Extranjero no deja de asombrarse: "¿O acaso, sin darnos cuenta, hemos caído, ¡por Zeus!, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corrimos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?" (253c6). Pareciera que sí.

La caracterización de la dialéctica como la ciencia de los hombres libres, sin tener en cuenta la belleza de la expresión, no dejó de intrigar a los estudiosos. En el *Teeteto* Platón había comparado la personalidad del filósofo con la de quienes frecuentan los tribunales (jueces, oradores, etc.) *(dikastēríois)* y llegado a la conclusión de que estos últimos son más bien esclavos de las circunstancias. El filósofo, en cambio, fue educado como un hombre libre: "Tendrá tiempo libre para charlar a su gusto, pasará de

un argumento al otro [...] y no le importará si el razonamiento es largo o breve, sino solamente alcanzar lo que es" (*Teeteto* 172d5). Dixsaut recuerda un pasaje de las *Leyes* en el que se afirma que "no hay ni ley ni orden superior a la *epistḗmē*, y no está permitido que el intelecto *[noûs]* esté sometido a nada, de tal modo que llegue a ser esclavo; por el contario, él debe gobernar si realmente es, por naturaleza, verdadero y libre" (875c6). Y la misma autora fija el límite de esta libertad: "Lo que una inteligencia no es libre de hacer es de renunciar a desear lo inteligible" (Dixsaut, 2001: 342). Francesc Casadesús (2010: 164), por su parte, recuerda un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles que se refiere a la "filosofía primera":

> Y así como llamamos libre al hombre que tiene su fin en sí mismo, y no existe para otro, así decimos que ésta es la única ciencia libre, puesto que es la única que tiene su propio fin. (A.2.982b27) (Trad. H. Zucchi)

En la frase siguiente del Extranjero encontraremos una descripción detallada de la pesada tarea del dialéctico, pero antes de ocuparnos de ella no podemos dejar de mencionar el debate que ocasionó entre algunos intérpretes la insistencia de la noción de "división" *(diaírēsis)*, presente en un contexto que sostiene con fuerza la "comunicación" entre las Formas. Como es sabido, al comienzo del diálogo –en un pasaje que no analizamos porque no era pertinente para nuestro tema– se utiliza exclusivamente el procedimiento (Platón no duda en valerse varias veces del término "método", *méthodon*, por ejemplo en 218d5, 219a1, etc.) de la división para definir al sofista. En esa etapa del diálogo Platón no hizo referencia a la dialéctica, pero como el procedimiento utilizado consiste en dividir los *génē* y una de las etapas de la dialéctica consiste en dividir *katà génē* (253d1), hay autores, como Julius Stenzel (1940: 108), que asimilan ambos métodos. Cornford (1983: 240), quien dice inspirarse en este autor, afirma en forma tajante: "El método [que se acaba de describir] es el de la reunión y división, que fue anunciado en el *Fedro* e ilustrado en el *Sofista*".

En realidad, en el pasaje que nos ocupa, Platón dice que la división "forma parte" de la dialéctica, que consiste *también* –y especialmente– en el conocimiento de las relaciones recíprocas entre las Formas. Pero como la división supone este conocimiento, la dialéctica debe ser lógicamente

anterior, y no confundirse con ella. Dixsaut (2001: 157) observa acertadamente que la dialéctica "no tiene como tarea llevar a cabo divisiones, sino interrogarse sobre sus principios".

> Y bien. Quien es capaz de hacer esto: (a) distinguir una sola Forma *[idéa]* que se extiende por completo a través de muchas *[dià pollôn]*, que están, cada una de ellas, separadas, y (b) muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde afuera por una sola, y (c) una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos, y (d) muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros *[génos]*, cómo algunos son capaces de comunicarse *[koinoneîn]* con otros, y cómo algunos no. (253d5)

Como en el caso de las letras con el "letrado" y de los sonidos con el músico, también hay un experto en el ámbito de las Formas. La técnica dialéctica *(tò dialektikón)* que se necesita para evolucionar en ese universo sólo la posee quien "filosofa pura y justamente" (253e4). El dialéctico, entonces, como Platón había mostrado ya en la *República*, es un filósofo, pero un filósofo muy especial. De la misma manera en que había un "estado *natural*" del filósofo *(tôn philósophon phúseon)* (485a10), hay un "estado *natural*" del dialéctico *(dialektikês phúseos)* (537c6). Siempre en la *República,* el filósofo adquiere este nuevo estado cuando, después de prolongados estudios, hace una verdadera síntesis *(súnopsin)* de todo lo aprendido y de la naturaleza *(phúsis)* del ser *(toû óntos)* (537c2). Gracias a ello, "el dialéctico es aquel que es capaz de captar la razón *[lógos]* de la esencia de cada cosa" (534b5).

En el *Sofista* Platón describe, como analizaremos (dentro de lo posible), una tarea que es en realidad el resultado de un largo proceso de aprendizaje, mientras que en la *República* había sido privilegiado el proceso en sí. Un resumen es el siguiente: "Cuando alguien emprende, por el ejercicio del diálogo *[dialegesthai]*, sin el soporte de percepción alguna, pero por medio del razonamiento *[lógos]*, [la tarea de] lanzarse hacia aquello que cada cosa es en sí misma, y que no se detiene antes de haber captado con el pensamiento *[noései]* qué es el Bien en sí, llega así a la meta *[télos]* de lo inteligible" (*República* 532a6). "Una marcha *[poreía]* de este tipo se llama dialéctica" (532b4).

Salta a primera vista la diferencia principal que existe entre los dos enfoques. El carácter dinámico privilegiado en la *República*, que encara la dialéctica como un camino a recorrer, supone una meta (un *télos*), que es la cima del universo de las Formas (aunque quizá esa meta esté "más allá de la realidad"),[3] la Forma del Bien. En el *Sofista*, los interlocutores, a la búsqueda del sofista, se introdujeron en un terreno caracterizado por la comunicación entre las Formas, y se toparon con el responsable de las mismas, el dialéctico, que es alguien que filosofa "puramente y justamente" (253e5).

Las siete líneas que describen la tarea del dialéctico no son fáciles de interpretar. En este sentido, compartimos la apreciación de Dixsaut (2001: 155):"La dificultades reales del pasaje engendraron una abundante literatura, impresionante en cuanto a la cantidad y la diversidad de los argumentos propuestos".[4] Sin pretender sumarnos a discutir las opiniones de quienes consagraron trabajos enteros al tema –lo cual sería irreverente e improcedente–, nos limitaremos a señalar los problemas principales que puede encontrar una simple lectura, ignorante de presupuestos interpretativos previos. El primero es la ambigüedad de ciertos términos (por ejemplo, *pollȭn*, en la línea 253d6, que puede ser tanto masculino, femenino o neutro, y puede entonces reconocer como antecedente tanto a Formas, *idéa*, femenino, como a "cosas", neutro; *henòs hekástou*, en la misma línea, que puede ser masculino o neutro, con lo cual *idéa* como antecedente quedaría excluido, etc.). El segundo, que depende en cierto modo del primero, es el alcance de las comunicaciones que se describen: ¿se llevan a cabo todas en el mismo ámbito (las Formas) o suponen niveles diferentes (Formas y "cosas")?

Si bien recién dijimos que era conveniente que una primera lectura del pasaje estuviera exenta de prejuicios interpretativos, una segunda lectura exige una toma de posición, incluso mínima, que, en nuestro caso, es la siguiente: como el dialéctico surgió de improviso en medio de un razonamiento sobre la comunicación recíproca entre las Formas,[5] todo

3. En la el apartado (c) del capítulo 2 en la primera parte, propusimos un intento de explicación de la enigmática frase según la cual la Forma del Bien está "más allá de la realidad" *(epékeina tȇs ousías)* (*República* 509b9).

4. Esta autora consagra ochenta páginas de su libro al desciframiento de estas siete líneas.

5. Recuérdese la frase: "¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros

el procedimiento descripto en las siete líneas en cuestión concierne al ámbito de las Formas.[6] La primera etapa del procedimiento, según esta interpretación, encuentra, no obstante, un escollo gramatical en su segunda parte: (a') una sola Forma *(idéa)* que se extiende por completo a través de muchas (*dià pollô̱n*: interpretamos que se trata de un femenimo, "muchas" [Formas]), (a") que están, *cada una de ellas*, separadas. En realidad, en (a"), el texto ofrece dos términos en neutro o masculino, como vimos: *henòs hekástou*. Se nos ocurren dos explicaciones al respecto. La primera consiste en interpretar que Platón se refiere a cada Forma como una unidad dentro de la multiplicidad, y "unidad", *hén*, es neutro: cada Forma sería una unidad separada.[7] La segunda, con más probabilidades de acercarse al sentido de la frase, fue propuesta por Vincenzo Arangio-Ruiz (1970: 240) y consiste en afirmar que Platón puede aludir a la Forma con su sinónimo *génos*, que figura al final de las siete líneas. Como la dialéctica es definida como una operación que consiste en "dividir *katà géne̱*", "según los géneros" (o sea, las Formas), probablemente *génos*, neutro, sea el antecedente de *henòs hekástou*.

Si combinamos la presentación dinámica del dialéctico presentada en la *República* y la descripción que acabamos de encontrar en el *Sofista* podemos decir que, una vez llegado a la meta de su "marcha", si bien la Forma del Bien parece haberse eclipsado, este verdadero alpinista del conocimiento se encuentra con la Forma del Ser (que Platón presentará a continuación) y, dadas las etapas que recorrió, es capaz, en función de cuanto aprendió, de llevar cabo las cuatro operaciones principales que se describen en 253d5-e2. Si retomamos la imagen del alpinista podemos decir que una vez llegado a la cima puede contemplar, desde arriba, los diversos caminos que se pueden recorrer.

La primera operación consiste en distinguir una sola Forma *(idéa)* que se extiende o que está presente en muchas otras que, entre sí, están separa-

---

[géne̱] aceptan una mezcla recíproca, ¿no es acaso necesario que exista una cierta ciencia que permita avanzar a lo largo de los razonamientos?" (253b9).

6. Véase también Cornford (1983: 243, n 24): "Todo el proceso tiene que ver con Formas solamente".

7. Dixsaut (2001: 185) ofrece una interpretación similar: "Con el empleo del neutro el Extranjero indica que las unidades no están encaradas según sus caracteres propios, desde el punto de vista de la *idea*, sino solamente como *unidades* que constituyen una multiplicidad numérica y dan lugar a una enumeración".

das. Por el momento, el Extranjero no ofrece ejemplos, pero como se trata de "muchas" y no de "todas", Ser, Identidad y Diferencia (que ya aparecerán) están excluidas. Podríamos proponer el ejemplo de la Forma del Color, que abarca las Formas de Blanco, Azul, etc. La segunda operación (distinguir muchas [Formas] distintas, rodeadas desde afuera por una sola) podría ejemplificarse con el Coraje, la Fortaleza, la Templanza, etc., "reunidas" bajo la Forma de la Perfección. La Forma de la Técnica o del Arte *(teckné)* es la candidata propuesta por Dixsaut (2001: 195) para la tercera operación, y como ejemplo de "muchas [Formas] diferenciadas, separadas por completo", Reposo y Movimiento pueden ser ejemplos posibles.

Una vez definida la tarea del dialéctico, el Extranjero dice que es en ese "lugar" *(tópos)* donde se encuentra el filósofo, ya que en realidad el dialéctico es un filósofo, pero de primera calidad. Y una vez más se lo compara con el sofista, pero para extraer una conclusión que será una de las innovaciones mayores del diálogo: la presentación de la Forma del Ser. La comparación comienza con la analogía clásica, utilizada muy a menudo por Platón –especialmente en la alegoría de la caverna– entre el saber y la luz, por un lado, y la ignorancia y la oscuridad, por el otro. La originalidad del pasaje consiste en afirmar que *ambas* impiden ver. La oscuridad es propia del no-ser (recuérdese que en la *República* 478c2 se había afirmado que el no-ser es el "contenido" de la ignorancia), y en ella se refugia el sofista; por eso es difícil de concebirlo (254a4).[8] Pero también el exceso de luz impide ver correctamente (recuérdese la experiencia de quien se evadió de la caverna y vio la luz del día: *República* 515d1), y, si bien se acaba de encontrar al filósofo, "como está aferrado por los razonamientos *(dià logismō̂n)* a la Forma del Ser *(toû óntos idéa)* (254a8), los ojos del alma de la mayor parte de la gente son incapaces de hacer el esfuerzo necesario para verlo" (b1). De esta Forma tan especial nos ocuparemos en el próximo apartado.

(b) La Forma del Ser y las otras Formas llamadas "mayores"

El filósofo, dice Platón, "está aferrado por los razonamientos *[dià lo-*

8. Hay que reconocer que en este pasaje Platón adelanta ya la conclusión del diálogo: cierto no-ser existe, y es el instrumento de trabajo del sofista.

gismôn] a la Forma del Ser *[toû óntos idéa]*" (254a8). Después de una larga marcha que condujo a varios atajos, se ha llegado, finalmente, a una certeza: el filósofo es un "ontólogo", un experto en la Forma del Ser, al punto de estar "aferrado" a ella. No obstante, es inexplicable la ausencia casi total de comentarios respecto de esta innovación mayor por parte de los estudiosos de la filosofía de Platón. Cornford (1983: 240), como si temiera admitir la novedad, traduce *idéa toû óntos* por "the nature of reality" (¡!), y no dice nada al respecto. Como en varias ocasiones Platón dedujo que para solucionar la dificultad que consiste en admitir la existencia simultánea de opuestos había que considerar el "ser" como algo tercero *(trítos)*, se admite en general como algo natural que en esta parte final y constructiva de su nueva ontología Platón otorgue al "ser" un rol privilegiado.

No caben dudas de que es así. Pero parece no verse que Platón confiere al "ser" el estatus de Forma, y esto es así, de manera clara y evidente, ya que lo hace mediante su fórmula habitual, *idéa toû óntos, Forma del Ser.* Poco más adelante utilizará la otra expresión canónica para referirse a la Forma: "el Ser mismo" (*tò ón autò*, 245d5, 257a1). Dentro de su filosofía, es una revolución mayor, ya que esta investidura permite al "ser" solucionar *todos* los problemas planteados en el *Parménides.* La Forma tiene ciertas prerrogativas que el "ser", al ser una Forma, hereda. En primer lugar, toda Forma tiene una *phúsis*: si algunas quieren *(ethélein)* mezclarse y otras no, es en función de su propia *phúsis* (256b9). La *phúsis* de lo Bello es la belleza, la *phúsis* del Reposo es la inmovilidad. Es precisamente su *phúsis* que cada Forma comunica a las entidades sensibles, sea por su presencia en ellas, sea porque ellas participan de ella.

Otro tanto ocurre con la *phúsis* de la Forma del Ser, que ya fue definida en 237e4: si "los entes *[tà ónta]* no son sino *dúnamis*" es porque *su ser* es la "posibilidad de..."; y pocas líneas después se explicita este poder: "posibilidad (o capacidad, o potencia) de comunicación (o de comunicar)". La Forma del Ser, como fue el caso de la Forma del Bien, es funcional, no tiene una esencia precisa (como podría ser la belleza, la justicia, la pequeñez): es puramente dinámica, comunica existencia. Aunque la imagen sea un tanto irreverente, podemos asimilarla a una suerte de corriente eléctrica que transmite su energía, gracias a la cual los aparatos electrónicos pueden cumplir su función, cada uno la suya. Si lo Bello es *capaz de* transmitir belleza es porque participa de la Forma del Ser, que,

al comunicarle su existencia, le comunica ese poder. Y otro tanto ocurre con todas las Formas, incluso las opuestas, ya que tanto el Reposo comunica quietud como el Movimiento comunica cambio, porque participan de una fuente que les permite transmitir ambas cosas.

La participación, que era un problema difícil de resolver en el *Parménides*, encuentra ahora no sólo una solución, sino una justificación necesaria: el ser de cada Forma es su capacidad de comunicar, y la participación y la presencia son maneras de comunicar (Cordero, 2000: *passim*). O la Forma participa, o no existe. Y como la capacidad de comunicar (de actuar o de ser afectado) concierne a todo, so pena de no existir, no hay ya distinción –como vimos– entre lo sensible y lo inteligible. Mediante la participación y la presencia, lo sensible y lo inteligible participan mutuamente; gracias a la comunicación recíproca las Formas comunican entre sí (de manera selectiva, lógicamente) y, sin necesidad de justificarlo, ya que Platón siempre lo admitió, lo sensible comunica con lo sensible.

Y también las Formas sustanciales, que habían colocado *en aporía* al joven Sócrates en el *Parménides*, se justifican ahora naturalmente con la concepción del ser como capacidad de comunicación (de afectar y de ser afectado), transmitida a las otras Formas por la Forma del Ser: la Forma de la Cama (y ya no una eventual "Camidad"), por ejemplo, está presente en una cama sensible, que existe por el solo hecho de estar *afectada* por ese paradigma (que comunica con ella en tanto ella es su imagen: sin modelo, no hay imagen), y que incluso permite llamarla "cama". La Forma del Ser, ignorada por la casi totalidad de los estudiosos del pensamiento de Platón, es esencial.

Ha llegado el momento de poner en práctica las comunicaciones recíprocas entre las Formas, de las cuales surgirá la buscada concepción del no-ser que permitirá justificar que el sofista es un fabricante de ilusiones. Platón no olvidó el problema que desencadenó la larga búsqueda que está por llegar a su fin, pero aprovechó varias etapas del camino para reforzar puntos débiles de sus diálogos anteriores y, fundamentalmente, para dar un paso de gigante respecto de la otra cara de la medalla, la noción de "ser", pues, como dijo en un momento dado, cuando una de las caras se precise, la otra también se precisará.

En el pasaje que analizaremos a continuación, se retomará la imagen que pone en relación a los *frères ennemis*, el ser y el no-ser. El Extranjero

sabe que la tarea que va a emprender es riesgosa y toma sus precauciones. Partirá de ciertas Formas, consideradas mayores –ya veremos el significado probable de estas expresión– y, respecto de ellas, se tratará de ver "cuál es el *poder de comunicación [koinonías* [...] *dunámeos]*[9] recíproco, con el objeto de que, si no podemos captar con claridad el ser y el no-ser, al menos no estemos en la imposibilidad de dar una explicación respecto de ellos, en la medida en que el tipo de investigación actual lo permita, y podremos así soportar indemnes que se diga que el no-ser es realmente no ser" (254c7).

La solución al problema del no-ser surgirá entonces de observar de qué manera las Formas mantienen relaciones entre sí, pero para ello no es necesario llevar a cabo un análisis total –para no marearse en medio de la multitud (254c2)–; basta con tener en cuenta sólo algunas Formas o géneros (los dos términos son sinónimos), los llamados *(legoménon)* mayores.[10] Pareciera que, como en otras etapas, el Extranjero quiere dar la impresión de que no impone un punto de vista, sino que va a extraer sus propias conclusiones a partir de los aportes del pasado filosófico. Así hizo respecto de los dualistas y monistas, de los "eidófilos" y de los "somatistas". En el caso actual, mucho se ha discutido acerca del alcance del participio "llamados". ¿Por quiénes? En realidad, el suspenso dura apenas unas líneas, ya que cuando empieza su análisis el Extranjero dice: "Los géneros mayores [son] los que acabamos de mencionar: el Ser mismo, el Reposo, el Movimiento" (254d4). El participio "llamados" fue reemplazado por una enumeración, con el verbo tácito.

Entre estos géneros o Formas mayores está la Forma del Ser, y es inexplicable la ausencia de una reflexión sobre esta súbita promoción al rango de Forma del hecho de ser en los estudios consagrados al *Sofista*. No es en absoluto evidente que el "ser" haya pasado de ser un *trítos* a ser una Forma. Pero Platón lo explica: si el ser "da" existencia, por ejemplo, a lo frío y a lo caliente, es porque está presente en ellos y ellos participan

9. Esta fórmula, retomada en el pasaje decisivo del diálogo en el que se pondrá en marcha la cuenta regresiva del descubrimiento de cierto tipo de no-ser, demuestra hasta qué punto se equivocan los intérpretes que sostienen que después del test presentado a los "somatistas" la definición fue abandonada.

10. *Mégistos* es el superlativo de "grande", y traducciones como "más importantes" o "supremos" son también posibles.

de él. Y estas dos funciones (participación y presencia) son privativas de la Forma; *ergo*, "el ser" *debe* ser una Forma, y, de hecho, así es definido en el la página 254a8.

Cuando los llamados géneros mayores son enumerados, en 254d4 ("Los géneros mayores [son] los que acabamos de mencionar: el Ser en sí, el Reposo y el Movimiento"), podríamos suponer que los agentes del participio pasivo "llamados" podrían ser los interlocutores del diálogo, ya que si hay nociones que fueron privilegiadas antes de llegar a este punto (sin haber sido consideradas aún Formas) fueron ser, reposo y movimiento. Hay estudiosos (Cornford, por ejemplo) que acusaron a Platón de parcialidad ya que, si bien no hay nada que objetar al "ser" como candidato a devenir una Forma, otros pares de opuestos, por ejemplo unidad y multiplicidad, parecieran tener un alcance mayor que reposo y movimiento. Aristóteles, por ejemplo, clasifica a los filósofos anteriores en función de la unidad o de la pluralidad de los principios (*Física* 184b15).

Pero en otras sistematizaciones, que, según Mansfeld (1986: *passim*), son anteriores incluso a Platón, el movimiento o el reposo del principio figuraba en una primera clasificación. En el caso de Anaximandro, por ejemplo, Teofrasto pudo haber utilizado este tipo de esquemas cuando escribió que "entre quienes [afirmaron que el principio] era uno, *en movimiento* e indefinido, Anaximandro..." (Simplicio, *Commentario a la* Física *de Aristóteles* 24.13 = Teofrasto, fr. 2). Incluso en el caso del *Sofista*, después de la primera clasificación de los filósofos en monistas y pluralistas, consciente de que, tanto si hay un principio, o varios, éste debe ser inalterable o puede cambiar, el Extranjero propone una nueva clasificación, y es así como se llega a los "somatistas" (partidarios del cambio) y a los "eidófilos" (partidarios de la inalterabilidad). Platón considera que estas tres Formas (Ser, Reposo, Movimiento) pueden ser consideradas mayores en el sentido de que, sin ellas, el pensamiento (que supone a las tres, como hasta los "eidófilos" tuvieron que admitir, al menos tácitamente) no puede cumplir su misión.[11] Es verdad que ellas no son suficientes para solucionar el problema principal del diálogo, la existencia eventual del no-ser, y por eso Platón deberá aumentar su número hasta llegar a cinco, pero las dos nuevas Formas que se sumarán serán, como veremos,

11. Una posición similar a la nuestra había sido ya propuesta por David Ross (1951: 112, n. 3).

esencialmente diferentes, ya que serán "vacías". Incluso, como observara J.R. Trevaskis (1966: 101, n. 4), cuando el número se aumente, Platón no hablará de "cinco mayores", con lo cual parecería que reserva el superlativo sólo para las tres primeras.

Antes de entrar en detalles, digamos que no sólo la elección de estas tres primeras Formas mayores fue objeto de polémicas; ya la interpretación de la fórmula "Formas mayores" fue criticada. Cornford, por ejemplo, dice que 25d4 suele traducirse (es nuestro caso) como si "los géneros" fuesen sujetos,[12] lo cual da a entender que los tres "son" los géneros más importantes. "Platón no afirma eso", dice Cornford (1983: 249, n. 28). "Son *algunos* de los más importantes, pero no *los* más importantes", y propone esta traducción: "Entre los géneros, aquellos sobre los cuales acabamos de discutir –Existencia en sí, Reposo y Movimiento– *son* muy importantes". No creemos que la diferencia propuesta por Cornford sea decisiva; su traducción, en cambio, es demasiado libre.

Para ejemplificar la posibilidad de comunicación que poseen las Formas, el Extranjero utilizará las tres que, en el enfoque del pasado filosófico llevado a cabo, se manifestaron como "mayores". La frase siguiente resume el tipo de relación encontrada hasta acá, antes de comenzar el ejercicio dialéctico anunciado:[13]

> Puesto que se ha admitido que algunos géneros aceptan [*homológetai*: "están de acuerdo"] comunicarse recíprocamente y otros no, que algunos lo hacen con unos pocos y otros con muchos, y que a otros, que están a lo largo de todos, nada les impide entrar en contacto con todos, sigamos adelante con el razonamiento *[lógoi]* [...] eligiendo algunos de los llamados mayores. (254b8)

El primer "ejercicio" consiste en poner en comunicación recíproca los tres géneros considerados mayores, y ya en esta primera etapa se comprueba una de las posibilidades evocadas en la frase precedente: "Algunos géneros aceptan comunicarse recíprocamente y *otros no*". Es el caso de

12. Cornford ofrece varios ejemplos. Sólo mencionaremos el caso de Diès: "Entonces, los géneros más grandes son precisamente aquellos que acabamos de mencionar".

13. Esta verdadera "gimnasia" recuerda la ejercitación que Parménides recomienda al joven Sócrates en el *Parménides* (135b8).

Reposo y Movimiento. La incompatibilidad es total, ya que ella concierne también lo sensible. Nada puede estar *a la vez* en reposo y en movimiento, un automóvil, por ejemplo: o está estacionado o está en marcha. Esto no ocurre con otras Formas, incompatibles entre sí (por ejemplo, Grandeza y Pequeñez), pero no en las cosas individuales que participan de ellas. Platón, en el *Parménides*, hace decir a Sócrates que él participa de la Unidad, en tanto es "un" individuo, y de la Multiplicidad, en tanto tiene un lado derecho y uno izquierdo (129d). Quizá una de las razones que llevaron a Platón a privilegiar Reposo y Movimiento sea precisamente el carácter extremo de la negación (o, o), que divide en dos al universo. Una vez dramatizada la oposición, Platón va a demostrar que, gracias a su noción de lo Diferente, incluso esas dos Formas extremas van a participar entre sí mediante un "es" predicativo: el Movimiento es lo Diferente del Reposo. Ya veremos que el uso de "ser" en este tipo de proposiciones no deja de ser ambiguo...

Pero para que Reposo y Movimiento tengan la posibilidad de comunicar (aunque no entre sí), deben existir. El Extranjero lo dice en una frase que es un verdadero resumen del hallazgo quizá más importante de la nueva ontología: la distinción entre el hecho de ser y los "entes" que lo poseen: si Reposo y Movimiento existen es porque "el ser *[tò ón]* se mezcla a ambos" (literalmente, "[está] mezclado", *meiktón*) (254d10). El verbo "mezclarse" acá, como "combinarse", "comunicar", etc., en otros contextos, retoma la noción de "participar". La Forma del Ser está presente en Movimiento y Reposo, y éstos participan de ella y, al hacerlo, "reciben" no cada uno su *phúsis*, o sea su esencia (ya que cada uno posee ya la suya), sino su *existencia*, que es en realidad una "manera" de existir: comunicar la esencia que ya poseen. Esta novedad no aparece acá por primera vez: ella es uno de los tantos mojones que el Extranjero había ido dejando a lo largo del camino. Recuérdese que cuando se interrogó a los dualistas se les preguntó si, al afirmar que lo caliente y lo frío existían, suponían que "existir" era algo "tercero", y cuando el Extranjero resumió la situación de los "movilistas" y de los "quietistas" dijo que tanto los unos como los otros "unen" *(prosáptousi)* el ser *(eînai)* a lo que se mueve o a lo que está inmóvil (252a8). Ahora Platón integra la noción en su filosofía al hacer de ella una Forma.

A veces se dijo que la filosofía es el análisis de lo obvio. Quizá sea más

correcto decir que es la actividad que consiste en fundamentar lo obvio, ya que, una vez garantizado, quizá lo obvio esconda secretos dignos de ser investigados. Es lo que ocurre en las frases siguientes. Nada más obvio que afirmar que cuando hay tres cosas es porque cada una es distinta de las otras, e igual a sí misma. Pero, fiel a su filosofía, en la cual todo lo que existe (consejo que el Parménides del *Parménides* le dio al joven Sócrates) debe tener una Forma como fundamento y garantía, si algo es "distinto" de otra cosa, e "idéntico" a sí mismo, es porque hay dos Formas que lo justifican: lo Diferente o la Diferencia *(tò héteron o tháteron)* y lo Mismo o la Identidad *(tò tautón o tautón).*

A pesar de que este esquema parece obvio, Platón va a demostrarlo, porque quizá Mismo y Diferente sea otra manera de nombrar los tres géneros ya mencionados, y en el ejercicio dialéctico que sigue habrá que prestar especial atención a los matices que presenta el verbo "ser", que no siempre resultan evidentes en una traducción.[14]

Desde ya nos permitimos decir que en el razonamiento que comienza en este momento y que recién culminará con la proclamación de la existencia de un tipo de no-ser que permitirá confirmar que, realmente, el sofista manipula apariencias y realidades que no existen, hay etapas que no se justifican y, directamente, errores u "olvidos" que complicarán la investigación. No obstante, ninguno de esos "deslices" –digamos, para ser amables– es fundamental, y la demostración platónica bien hubiera podido evitarlos, ya que no invalidan en absoluto el resultado final, que es categórico y que condicionó desde ahí en adelante el rumbo de la filosofía.

Antes de consagrar como cuarto y quinto géneros (la categoría de "considerados mayores" será olvidada) a lo Mismo y a lo Diferente, el Extranjero se pregunta si, por el hecho de estar "mezclados" *(summeignuménǫ)* a los tres primeros, no serán otros nombres de éstos. No es imposible, pero varios problemas surgirían. En efecto, si Mismo, por ejemplo, fuera otra manera de llamar al Ser, la Forma del Ser monopolizaría la noción de Mismo, y todo sería... lo Mismo. Y otro tanto ocurriría con lo Diferente: todo sería Diferente... sin ser sí mismo. Resultado: "Sea lo que fuere que atribuyamos en común al movimiento y al reposo, esto no puede ser ninguno de aquellos dos [*sc.*, Mismo y Diferente]", por-

14. Sea como fuere, no puede negarse que Platón también vio antes que Aristóteles que "ser" tiene significaciones múltiples.

que entonces "el movimiento estaría en reposo, y el reposo se movería" (255a10). Dicho de otro modo: si Mismo es otro nombre de Movimiento, el Movimiento "es" lo Mismo, sin distinción; sería lo mismo que el Ser (y entonces todo estaría en movimiento), y otro tanto puede decirse del Reposo. Como observara Richard S. Bluck (1975: 154), en este caso "Cambio (= Movimiento) sería un atributo de Reposo".

No caben dudas de que en este pasaje Platón utiliza el verbo "ser" con el sentido de "ser lo mismo que", matiz llamado por algunos autores "valor identitativo", que Platón habría "descubierto". En un trabajo que se ocupa explícitamente de la cuestión, Frank A. Lewis (1975: 138) rechaza esta pretensión. En realidad, una utilización "fuerte" del verbo "ser" posibilita este matiz, pero en otros diálogos Platón consideró que era propio de las excentricidades de los sofistas hacer coincidir, en el mismo razonamiento, el matiz "fuerte" con el copulativo. Es conocido el pasaje del *Eutidemo* en el cual el sofista Dionisodoro se burla de un tal Ctesipo cuando éste se queja de que su amado, Clinias, no sea inteligente. "Si no quieres que sea lo que es ahora, le dice el sofista, quieres que muera" (283d2). Evidentemente, Ctesipo se indigna porque no comprende que Dionisodoro derivó del valor copulativo del verbo, "Clinias *es* ignorante", a "Clinias *es* (= *existe*)": dejar de existir es morir. Sin llegar a este extremo, Platón intercambia también ambos valores de "ser" en el pasaje que veremos.

Para Bluck (1975: 134), en esta sección y en las réplicas que siguen está en juego un problema esencial: la diferencia "entre predicación e identificación" *(identification)*. Compartimos 100% este punto de vista, si bien nuestro enfoque del problema no es el mismo que el de Bluck. Dijimos en varias ocasiones que el punto de partida de la sección "ontológica" del *Sofista* (a partir de la página 236e), cuando se obliga a Parménides a entrar en escena (incluso con una cita literal de su fr. 7), se desarrolla al interior de una concepción del hecho de ser que lo asimila a "entidades que son «algos»". Parménides no lo dijo de este modo, pero así lo interpreta Platón, y es por eso que los intentos de encontrar "algo" que no sea, fracasan. Ahora podemos hablar de una concepción del ser que lo "identifica" a los entes, y, en el caso de los principios, a entes privilegiados: cuerpo, Formas, cálido y frío, etc. La mayor parte de las dificultades del *Parménides* resulta de "cosificar" a la Formas, separándolas como si fueran súper

Entes en sí. En Platón I, el ser "son" las Formas. De ahí la imposibilidad de concebir cierto no-ser, como fue el caso de Parménides.

Esta concepción comenzó a ser abandonada como resultado del diálogo con las escuelas del pasado. Ya los dualistas se vieron obligados a "separar" el ser de los dos principios a los que se les "comunicó" ser. En el pasaje que estamos analizando, como vimos, si al admitir que el Reposo "es", pensamos por ello que "es idéntico al Ser", no dejamos que el Movimiento exista. Platón distingue en principio claramente entre identidad y predicación (en su sistematización, "participación") cuando, después de decir que "Movimiento y Reposo *no son* [es decir, no son "idénticos a"] ni lo Diferente ni lo Mismo" (255a4), afirma que "los dos *participan [metékheton]* de lo Mismo y de lo Diferente" (b3) y luego repite que, "entonces, no digamos que el Movimiento *es* lo Mismo o lo Diferente, y tampoco el Reposo" (b5).

El razonamiento continúa con la utilización de la Forma del Ser como término de comparación, en primer lugar, respecto de lo Mismo. A la pregunta del Extranjero "¿El Ser y lo Mismo son una y la misma cosa?" (255b8), curiosamente Teeteto responde: "Quizá". Parece olvidar que cuando se les preguntó a los dualistas que si llamaban "ser" a uno de los principios, el otro entonces no podría existir (243e3). El mismo esquema se reproduce ahora: si Ser y Mismo son lo mismo, todo lo que es sería "sólo" lo Mismo (que sí mismo), consecuencia absurda a este nivel del diálogo, pero completamente aceptable cuando se identificaba a la Forma con el Ser (ver *supra*) y se la definía como aquello que es "en sí y por sí". Ahora, al no confundirse con el Ser, "colocamos *[tithọmen]* a lo Mismo como cuarta Forma *[eîdos]* junto a las tres [anteriores]" (255c5).

El Extranjero repite la misma pregunta respecto de lo Diferente: "¿Es acaso otro nombre del Ser?". Evidentemente, no, pero para demostrarlo el Extranjero ofrece una suerte de definición de lo Diferente que, en parte –lamentablemente– olvidará luego. Si lo Diferente es una Forma en sí, como lo Mismo, el Reposo, el Movimiento y el Ser, *debe* comunicar "diferencia". Como, de hecho, hay "cosas que se enuncian *[légesthai] siempre* respecto de otras *[pròs álla]*",[15] se debe recurrir a lo Diferente, pues "lo Diferente *[héteros]* [se enuncia] siempre con relación a [algo] diferen-

15. *Állos* ("otro") es sinónimo de *héteros*.

te" (255d1). En efecto, "cualquier cosa que sea simplemente *[atekhnôs]* diferente lo es por necesidad en función de algo diferente [= "de algo «otro»"]" (d6). Por consiguiente, "la naturaleza *[phúsis]* de lo Diferente *[thatérou]* debe ser nombrada como quinta entre las Formas *[eídesin]* que hemos elegido" (d9).

Obsérvese que si bien el Extranjero se limitó a enunciar escuetamente la Forma de lo Mismo (sólo agregó luego que "hay cosas que se enuncian en sí mismas", *autà kath' hautá*, 255c12), no escatima esfuerzos en precisar el alcance de lo Diferente, lo cual se explica fácilmente: de lo Mismo se ocupó en sus diálogos anteriores, mientras que lo Diferente es la novedad que va a engendrar una suerte de hijo natural, el no-ser.

Una última precisión completa la descripción del tipo de comunicación que corresponde a lo Diferente, que es decisiva para fundamentar la última etapa de esta larga marcha hacia el no-ser, que veremos en la próxima sección: "Y diremos que ella atraviesa todas las otras. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza *[phúsis]*, sino porque participa *[dià tò metékhein]* de la Forma *[idéa]* de lo Diferente" (255e3). Vale decir que la diferencia que lo Diferente transmite lo es sólo respecto de "otra cosa". Nada es diferente en sí. Se puede afirmar entonces que de la misma manera en que nada es diferente en función de su propia *phúsis*, tampoco la Forma de lo Diferente tiene una *phúsis* propia para comunicar (como sería el caso del Movimiento o del Reposo). Es, como lo Mismo –volveremos sobre el tema–, una Forma sólo funcional, que va adquiriendo contenidos parciales a medida que algo participa de ella, y, en ese caso, ella los va considerando "diferentes" y los va negando.

(c) La comunicación entre las Formas llamadas mayores

Antes de proseguir nuestro camino, conviene recordar los atributos propios de lo Diferente. Vimos que es una Forma de participación general, pues "atraviesa a todas las otras". La frase es totalmente –¿voluntariamente?– ambigua, pues el plural *dià pántōn* (255e3: "¿todas?, ¿todos?") puede referirse tanto a las otras cuatro Formas, a todas las Formas, o directamente a todo. Nosotros somos partidarios de la última posibilidad,

ya que toda cosa es diferente de otra, y ello es así gracias a la Forma de lo Diferente. Pero, si bien todo es diferente de algo, no lo es en función de su propia naturaleza. Esta aclaración del Extranjero es fundamental para comprender las etapas siguientes, especialmente porque el mismo Platón "olvidará" algunos detalles de su presentación, que, por suerte, no son decisivos para su demostración.

La consecuencia principal del comentario del Extranjero sobre el carácter "relativo" de lo Diferente (pues nada es Diferente en sí; hace falta un término de comparación) será la confirmación del valor *solamente predicativo del no-ser al que se llegará*. Se puede decir que el color de la tinta china es diferente del blanco, pero, ontológicamente, en su *phúsis*, la tinta china no es no-blanca. La tinta china *es* negra pero, como participa de lo Diferente, podemos *definirla* como no-blanca. Lo no-blanco no existe en sí. Lo blanco forma parte, con otros colores, de una Forma caracterizada por un "no", y cuando se lo compara con el color de la tinta china, se puede decir que, como su color es diferente, es no-blanco. Recién entonces lo no-blanco cobra existencia, aunque relativa, pero no agrega nada a la *phúsis* de la tinta china; su no-blancura es sólo una *atribución* válida en el plano del discurso. Como observara Bluck (1975: 148): "Los casos de Diferencia son necesariamente relativos *[relational]* y, en consecuencia, lo Diferente en sí, *qua* norma *[standard]* paradigmática, es necesariamente relativo *[relational]*".

Como lo no-blanco como diferente de lo blanco no existiría si no hubiese algo blanco, este detalle supone ya una jerarquía ontológica que otorga la prioridad, digamos, a la entidad positiva, y un carácter secundario a su negación. Platón no lo dice, pero este esquema es eminentemente parmenídeo. En Parménides la negación del hecho de ser es imposible porque ella supone el hecho de ser, y pretende negarlo, pero, al suponerlo, ya se sabe que es necesario y absoluto, y no se lo puede negar. Es éste el defecto del camino erróneo que, en el *Poema*, siguen los "mortales que nada saben": suponen *ésti*, y lo niegan, pues dicen *ouk ésti*, y por eso el camino es *panapeuthéa*, "vacío de contenido". Otro tanto ocurrirá con el no-ser al que se llegará en las páginas siguientes del *Sofista*.

Una vez que se confirmó que ninguna de las cinco Formas es "otro" nombre de alguna de las restantes, y que, entonces, son cinco, el Extranjero pone en juego los varios tipos de comunicación que pueden

existir entre ellas. En el primer caso pone en juego tres Formas a la vez: Movimiento, Reposo, Diferente. ¿Es posible que haya una relación entre ellas? Evidentemente: "El Movimiento es completamente diferente del Reposo". A pesar de la oposición que existe entre sus "naturalezas", algo las une: su diferencia, y esto es así porque ambas participan de la Forma de lo Diferente. Platón no lo dice, pero sabemos que la diferencia es recíproca: tanto el Movimiento es diferente del Reposo como el Reposo es diferente del Movimiento.

En el paso siguiente Platón, en una frase aparentemente anodina, presenta el hallazgo mayor que permitirá justificar la existencia del no-ser. Hagamos un paréntesis. Quizá la frase más importante e innovadora del *Sofista* sea la siguiente: "Cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo *diferente [héteron]*" (257b). Esto es así porque la negación ("no-ser") fue asimilada a lo Diferente ("diferente del ser"). *Ergo*, "ser diferente de..." es equivalente a "no ser...".

En el pasaje que estamos estudiando Platón avanza esta solución, pero comete un desliz (que luego felizmente va a reparar). En efecto, después de afirmar que "el movimiento *es diferente* del Reposo", concluye: "Entonces *[ára] no es [ouk estín]* el Reposo" (255e14). La futura definición del no-ser como lo Diferente acaba de anunciarse, pero la absolutización de la cópula negativa no se justifica. Platón olvida que Diferente es una Forma relativa y que la única conclusión que pudo haber deducido de "el Movimiento es diferente del Reposo" es "entonces, el Movimiento no es *lo mismo que* el reposo". Como Dionisodoro en el *Eutidemo* (ver apartado anterior), Platón pasa del valor copulativo del verbo ("es diferente de...", es decir, "no es lo mismo que...") al valor absoluto ("no es"). Esta deriva, insignificante (o sea, sin significación) en este caso, será trágica cuando el término de comparación, en vez de ser el Movimiento, sea la Forma del Ser, como veremos.

Así y todo, que el Movimiento no sea "algo", en este caso, el Reposo, no le impide "ser", pues "participa del Ser" *(metékhei toû óntos)* (256a1). Una vez más, y legítimamente, Platón pone en juego, con el mismo sujeto (el Movimiento), dos sentidos diferentes del verbo "ser": copulativo y existencial. En la frase que acabamos de citar hay una verdadera definición de la existencia: *existir es participar del Ser.* Ya sabemos qué significa

para Platón "participar del Ser" (= tener la posibilidad de comunicar), pero la definición podría ser aceptada tal cual por cualquier filósofo. A pesar del valor evidentemente existencial de "ser" en este pasaje, como la evidencia no es un criterio, varios intérpretes lo cuestionaron. Michael Frede (1967: 29), por ejemplo, niega que "ser" pueda tener valor existencial en Platón, en general, e interpreta el pasaje como un ejemplo del "ser identitativo": "Es en el caso en que una cosa se considera con relación a ella misma que se dice que «es»". Otros autores opinan exactamente lo contrario. Para Crombie (1967: 500), por ejemplo, "ser" tiene *siempre* en griego, no sólo en Platón, valor existencial. Según este autor, la frase "Jones es soltero" significa que "Jones existe como soltero". Nuestra posición al respecto se acerca bastante a la de Crombie, como veremos cuando analicemos el difícil pasaje 258b12-c1.

Después de afirmar rotundamente que el Movimiento existe, el Extranjero lo pone en relación ahora con lo Mismo, pero como ya se sabe que cada uno (Movimiento y Mismo) son Formas específicas distintas, la conclusión se impone: "El Movimiento es diferente de lo Mismo" (como antes lo había sido del Reposo), de lo cual se deduce, según el mismo esquema anterior que nos permitimos calificar de inadecuado (aunque no grave), que "[el Movimiento] no es lo Mismo" (256a5). Como en el caso anterior, la conclusión adecuada hubiese sido "[el Movimiento] no es [lo mismo que] lo Mismo", ya que "Mismo" es también una Forma relativa, como Diferente: se es "lo mismo que...", se es "diferente de...". Como dijimos, en ambos casos Platón absolutiza dos Formas que, en sí, son vacías, pues necesitan otro término de referencia: uno mismo, lo Mismo (pues una cosa es lo mismo que sí misma);[16] otro, lo Diferente (pues una cosa es diferente de otra).

La frase siguiente, voluntariamente polémica, extrae una conclusión que se impone, pero que se apoya en el doble uso del verbo "ser", cuyos dos sentidos el mismo Platón va a explicar poco después. La conclusión es la siguiente: si bien el Movimiento no es lo Mismo (256a5), "era *[ē̱n]* lo mismo, a causa de participar, como todo, de lo Mismo" (a7). Que el Movimiento sea lo Mismo y no lo Mismo merece una explicación, y el

16. Lewis (1975: 131) usa la expresión "forma contracta" cuando se pasa de "es lo mismo que sí mismo" a "es lo mismo".

Extranjero la ofrece, con lujo de detalles, en una frase que merece ser citada *in extenso*:

> Hay que admitir entonces, y sin enojarse, que el Movimiento es lo mismo y no lo mismo. Pues cuando decimos que él es lo mismo y no lo mismo no hablamos de la misma manera *[omoíos]*,[17] sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación *[méthesis]* a lo Mismo en sí, y cuando decimos que es no-lo-mismo *[mè tautón]*[18] aludimos a su comunicación con lo Diferente, gracias a lo cual se separa de lo mismo y no se convierte en lo mismo que éste, sino en algo diferente. Es así como es correcto afirmar que, a su vez, es no-lo-mismo. (256a10)

La cohabitación de "mismo" y de su negación, "no-lo-mismo", en la misma Forma (en este caso, el Movimiento) –pero no caben dudas de que Platón pretende generalizar esta coincidencia de opuestos para todas las cosas– acaba de explicarse con claridad y, esta vez, sin "deslices": a) X es lo mismo (que sí mismo, se supone) porque participa de la Forma de lo Mismo, y b) X es no-lo-mismo porque, al participar de lo Diferente, se convierte en algo *diferente de* lo Mismo, es decir, "no en lo mismo *que éste*". Como corresponde a su definición, "Diferente" es un término relativo: se es "diferente de...".

En la frase siguiente, que es una especie de etapa intermedia antes de llegar al punto neurálgico del razonamiento, el descubrimiento del estatus de cierto tipo de no-ser, Platón repite lo dicho sobre las comunicaciones posibles del Movimiento, y vuelve a confirmar el carácter relativo de lo Diferente: "Digamos, entonces, nuevamente: el Movimiento ¿es *diferente de* lo Diferente, así como era otro *[állo]* que lo Mismo y que el Reposo?" (256c4). Y se repite a continuación la frase polémica sobre la cohabitación de los opuestos: "Entonces, de cierto modo, es no-diferente, pero también diferente, según el razonamiento *[lógos]* actual" (c7). El Extranjero no necesita demostrar la aparente paradoja, ya que se explayó lo suficiente en el párrafo anterior.

17. El gran historiador William K.C. Guthrie (1978: 152), con cierta exageración, dice que en esta frase reside "la gran contribución del *Sofista* a la historia de la filosofía".

18. Preferimos esta incómoda expresión porque la negación se refiere al sujeto, no al verbo (en cuyo caso habría que traducir "no es lo mismo").

Llegado a este punto, los interlocutores comprenden que la Forma del Movimiento fue puesta ya en relación de comunicación (o no) con lo Mismo, con lo Diferente y con el Reposo. Pero queda la quinta Forma, la de Ser. En tanto que Forma en sí, el Movimiento se mostró como diferente –en virtud de su participación a lo Diferente, no por su propia *phúsis*– de lo Mismo, de lo Otro y del Reposo. ¿Será acaso diferente del *Ser?* Si es verdad –es una de las leyendas al respecto– que los diálogos de Platón eran leídos en ciertas ocasiones en la Academia, podemos imaginar el silencio que se produjo entre los asistentes, y el suspenso que precedió a la respuesta.

La pregunta es clara y distinta, y condiciona ya la respuesta: "¿Diremos entonces, en forma polémica [o "combativa": *diamakhómenoi*] y sin temor alguno *[adeō̂s]* que el Movimiento *es diferente del Ser [toû óntos]*?" (256d5). Teeteto acepta el desafío: "Sin el más mínimo temor" *(adeéstata)*. El Extranjero vuelve a formular otra pregunta, que es una suerte de complemento de la anterior, y que nos obligará a analizarla en profundidad: (a) "¿No es acaso evidente *[saphō̂s]* que el Movimiento es realmente *[óntōs]* no-ser *[ouk ón]*",[19] y (b) "también ser, puesto que participa del Ser *[toû óntos]*?" (d12).[20] Para Teeteto eso es "evidentísimo" *(saphéstata)*. Para el lector actual, en absoluto.

No caben dudas de que el contenido de estas frases, más polémicas aún que las anteriores, es comprensible, pero la primera esconde un razonamiento ilegítimo (que luego será superado). Tal como Platón la escribió, o sea literalmente (la tradición manuscrita es unánime: no hay otras variantes posibles), con la frase "el Movimiento es realmente un no-ser" (o "no es/existe, realmente") pudo haber concluido el *Sofista*. No exageramos. La sección ontológica comenzó con un test de la tesis parmenídea que negaba que hubiera entes que no son (fr. 7.1: *eînai mè eónta*). Para refutar esta tesis y poder así confirmar que el sofista manipula ilusiones y apariencias, o sea, para el dualismo metodológico parmenídeo, no-seres, el Extranjero y Teeteto emprendieron la búsqueda titánica de "algo" que no sea. Y, como se recordará, fracasaron.

19. Otra traducción posible es "no es realmente ser…".

20. La inesperada cohabitación de ser y no-ser en la misma entidad había sido ya adelantada en el pasaje consagrado a la imagen: "Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿no es caso realmente algo que no es?" (240b12).

En la frase (a) que estamos estudiando, casi inesperadamente, se encontró el primer candidato a ocupar el puesto de "algo que realmente no es": el Movimiento. Y –como se dirá en 256d11, "hay no-ser no sólo a propósito del Movimiento sino respecto de todas las Formas"– otros candidatos pueden agregarse a la lista. Como adelantamos, la búsqueda pudo darse por terminada. Hay algo que realmente no es, y su caso puede servir de ejemplo a otros candidatos.

Si el *Sofista* no termina acá es porque, como en tantos otros pasajes de sus diálogos, Platón presenta una afirmación de manera abrupta pero rotunda, y recién más adelante la demuestra. Pero en este caso hubo en la presentación de la afirmación (a) una etapa ilegítima, que, en un resumen final, será olvidada. Intentemos justificar nuestra apreciación. Si Platón pretendió seguir un razonamiento por analogía y aplicar a la relación del Movimiento con la Forma del Ser el mismo procedimiento que utilizó en el caso de las otras tres Formas, no lo consiguió. Vimos en varias ocasiones que el "olvido" del carácter relativo de Diferente y de Mismo no perturbó demasiado el resultado final, y que en sus recapitulaciones Platón corrigió su inadvertencia. En los tres casos el paso de "Diferente" a "no lo mismo que" no modificaba el segundo término de la relación (cuando éste estaba presente) porque la negación propia de la diferencia negaba el verbo. Veamos los ejemplos. (a) El Movimiento *es* diferente del Reposo (255e11), *ergo*, el Movimiento *no es* el Reposo (si bien la fórmula "no es *lo mismo que* el Reposo" se imponía). (b) El Movimiento *es* otro que lo Mismo (256a3), *ergo*, el Movimiento *no es* lo Mismo (ídem). (c) El movimiento *es* otro que lo Diferente (256c5), *ergo*, el Movimiento *no es* lo Diferente (ídem). La omisión de "lo mismo que" en los tres casos daría a entender que Platón supone que "es" es sinónimo de identidad, como ya vimos, y en los tres casos el "no" se refería al verbo: "A es diferente de B; *ergo*, A *no es* B". El segundo término de las comparaciones, "B", nunca cambió.

Pero, súbitamente, cuando se trata de establecer las relaciones del Movimiento con el Ser (Platón dice que se trata de la quinta Forma; es sin duda la Forma del Ser), lo Diferente, representado por el "no" *se aplica al segundo término de la comparación*, (a "B", y no al verbo) que es precisamente la Forma del Ser, y es en ese momento cuando Platón cae en una *petitio principii*, es decir, supone lo que pretende demostrar, que es la existencia del no-ser.

Veamos cómo procede Platón. El punto de partida es similar al que aplicó para las tres primeras Formas y, según los casos anteriores, dada la equivalencia entre "Diferente" y "no-lo Mismo", Platón debió haber deducido a continuación que "el Movimiento *no es* lo mismo que el Ser", pero, inesperadamente, deduce que "el Movimiento *es realmente no ser*" *(óntos ouk òn esti)*. Habría entonces un no-ser real, y el Movimiento sería un ejemplo. Afirmar que el Movimiento es "no lo mismo que el Ser" hubiese significado simplemente que no hay identidad entre la Forma del Ser (pues de ella se trata) y el Movimiento. Al aplicar la negación al predicado, y pasar de "Ser" a "no-Ser", Platón postula, antes de demostrarla, la existencia del no-Ser (con el agregado del adverbio "realmente", *óntos*, que refuerza su posición).

Pero Platón parece no comprender que este no-ser que proclama en la frase que estamos analizando *no es* el que más adelante asimilará a lo Diferente (recuérdese que el hallazgo mayor del diálogo será la interpretación de la negación como diferencia), que está contrapuesta a lo Mismo. Este extraño no-Ser que se predica del Movimiento es una especie de fantasma que no puede ni siquiera a priori ser lo otro de la Forma del Ser, porque entonces sería la nada.

En realidad Platón pudo haber utilizado ya este esquema que consiste en negar el término de comparación, y no el verbo, en los casos anteriores y deducir que el Movimiento *es* el no-Reposo, o lo no-Mismo, o lo no-Diferente, porque en todos los casos se trata de Formas que tienen una contrapartida (el Movimiento, el Reposo; lo Mismo, lo Diferente) y forman parte de las cinco Formas principales. Pero esto no ocurre en el caso de la Forma del Ser, que no tiene contrapuesta una Forma del no-Ser, que sería la sexta. Más adelante Platón encontrará una Forma que *corresponderá* al no-Ser (sin ser por ello idéntica a él), pero ella será una de las cinco Formas ya existentes, la Forma de lo Diferente (ya que el no-ser será reducido a lo Diferente). En la conclusión ilegítima que va de "el Movimiento no es lo mismo que el ser" a "el Movimiento es realmente el no-Ser" Platón inventa una noción efímera, que *no retomará* cuando defina "su" no-Ser.

Después de haber consagrado el nacimiento del no-ser (si bien, en el momento del bautismo, le atribuyó un nombre que luego abandonará, el de "no-ser realmente"), el Extranjero afirma que su hallazgo no se limita

al Movimiento: "Hay *[eînai]* no-ser *[tò mḕ ón]* no sólo a propósito *[epí]* del Movimiento sino respecto *[katá]* de todas las Formas". La causa es la "naturaleza" *(phúsis)* de lo Diferente, que, "al transformar a cada [cosa] en algo diferente del ser, hace [de él] un no-ser, y, según este mismo principio, diremos con certeza *[orthôs]* que son no-seres *[ouk ónta]*,[21] e, inversamente, que existen *[eînai]* y que son, porque participan del Ser" (256d11). Bluck (1975: 161) resume con estas palabras la "definición" de no-ser a la que se acaba de llegar: "Decir que algo no es significa que no es idéntico al Ser".

Una enigmática frase que concluye este pasaje parece relativizar la fuerza de la afirmación acerca de la existencia "real" del no-ser: "Entonces, *alrededor* de cada Forma *[perì hékaston tôn eidôn]* hay mucho ser, pero hay también una cantidad infinita de no-ser" (256e6). Esta frase sugiere que, sin lugar a dudas, el "no-ser" es algo relativo a cada Forma, cuya existencia, como veremos en el apartado siguiente, es sólo predicativa. Respecto de la Forma del Movimiento, por ejemplo, aparte de su ser garantizado por lo Mismo, están los innumerables "no-seres" tales como el no-Reposo, lo no-Mismo, lo no-Diferente, etc., que están albergados en la Forma de lo Diferente que reúne todos los "no-seres" diferentes del Movimiento... pero que no son el no-ser, que Platón creyó descubrir, sino "no-seres" parciales.

Evidentemente, para que esta cohabitación de ser y no-ser sea posible en cada Forma, la noción de "ser" que está en juego en esta sección no puede ser la del ser existencial propia a la Forma del Ser, que no tiene nada contrapuesto, sino la de "ser idéntico a...". Si la cohabitación es posible es porque "el Movimiento es", en sentido existencial (porque participa del Ser), pero si, además, "es realmente no-ser", lo es en sentido predicativo, "es realmente... no-algo". Si así no fuera, el Movimiento (y todas las cosas) existirían y no existirían a la vez, lo cual, para Platón, es imposible. Y este esquema es válido para todas las Formas: "Hay, entonces, no-ser *[tò mḕ ón]* no sólo *sobre [epì]* el movimiento sino también *respecto [katà]* de todas las Formas, pues la naturaleza de la Diferencia, al hacer de cada género algo diferente del ser, lo transforma en [un] no ser *[ouk òn]* [...] y, a su vez, [las Formas] existen y son entidades *[ónta]* porque participan del ser *[toû óntos]*" (256d11). De ello se deduce que, "cuando habla-

21. Otra traducción posible: "que no son seres...".

mos de lo que no es, no hablamos de algo contrario *[enantíon]* a lo que es, sino sólo de algo diferente *[héteron]*" (257b3). Ese "otro" de cada cosa también existe, y encuentra su razón de ser en la Forma de la Diferencia, que, como vimos, es una clase a priori vacía, pero que se va llenando de contenido en función de las negaciones que se van presentando. Cada una de las nociones de las cuales se formula una negación encuentra su "no-ser" en una parte de la Forma de la Diferencia.

En el razonamiento anterior el término de comparación había sido el Movimiento, pero hubiera podido ser otra de las cuatro Formas restantes, por ejemplo, la de Ser, a la que se llegó como última etapa. En una frase breve y lacónica, el Extranjero lo dice, y la pone en relación con lo Diferente, en una expresión que no deja dudas de que se trata realmente de dicha Forma: "El Ser en sí *[tò òn autó]* es diferente de las otras [Formas]" (257a1). Y como ser diferente supone no ser "algo", el Extranjero concluye: "Y así, para nosotros, el ser no existe *[tò òn ouk ésti]*, en tanto existen las otras [Formas]. Pues, al no ser aquéllas, si bien él es algo único, no es las otras, cuyo número es infinito" (257a4). Una vez más Platón deriva del valor copulativo de "ser" a la significación existencial, ya que es erróneo decir que "el ser no existe" desde el momento en que hay otras Formas. El ser, simplemente "no es *las otras Formas*", como él mismo lo dice en la segunda parte de la frase.

El Extranjero da a entender que acá se termina una etapa de su razonamiento, cuyas consecuencias va extraer más adelante. Y, de una manera un tanto dogmática, pero que se justifica, dado lo dificultoso del camino recorrido, exclama:

> No hay entonces por qué enojarse, ya que la naturaleza *[phúsis]* de los géneros admite una comunicación *[koinonía]* recíproca. Si alguien no está de acuerdo con esto, que trate de convencer a nuestros primeros argumentos, y que, luego, haga otro tanto con los que vinieron después. (257a8)

(d) Lo Diferente y el no-ser

"Veamos ahora esto" (257b1). Con estas palabras el Extranjero comienza una nueva etapa, en la que se ocupará casi exclusivamente del

no-ser, esta vez, sin cometer deslices... hasta la página 258d. En el apartado anterior, a propósito de la equivalencia entre diferencia y negación, que Platón utilizó sin justificar, citamos la frase del diálogo en la que el Extranjero presentaba esa novedad. Es precisamente la frase siguiente, que alude a algo que, de entrada, es presentado como una posibilidad: "Según parece, cuando hablamos de lo que no es [o "del no-ser", *tò mḗ ón*], no hablamos de algo contrario *[enantíon]* de lo que es, sino sólo de algo diferente *[héteron]*" (257b3). La novedad parece desorientar a Teeteto que, como en otros pasajes en los que se presenta algo inhabitual, exclama, intrigado: "¿Cómo?" *(pôs;)*.[22] Algo similar había ocurrido cuando se descubrió el ser real de la imagen (240b9)[23] (otros casos: 239e4, 249b11, 254a3, 258c11, 261e7, 263d9).

El Extranjero ilustra su frase con el ejemplo de una noción negativa, lo no-grande. Como se suele asociar la negación a algo contrario, algo no-grande se asimila habitualmente a su contrario, algo pequeño, pero ocurre, dice el Extranjero, que también algo que no es contrario a lo grande (lo pequeño lo es), como lo igual, es no-grande. Este ejemplo, totalmente comprensible en sí, es, no obstante, objeto de discusión entre los especialistas, y esto por dos razones: 1) ¿Platón se refiere a las Formas?, y 2) si es así, ¿hay Formas negativas, como lo no-grande? No creemos que valga la pena sumarse a la discusión, pues lo importante es el carácter didáctico del ejemplo, que es indiscutible. No obstante, y como más adelante reaparecerán ejemplos similares, nos limitaremos a decir apenas dos palabras. Respecto de 1), no es forzoso que cada vez que Platón utilice un adjetivo (en este caso, "grande") se refiera a una Forma. Si se trata de saber si X es grande o no, es otra cosa: en ese caso hay que averiguar si participa de la Forma de lo Grande, o no. No obstante, una fórmula de 258a1 muestra que se trata realmente de las Formas. Respecto de 2), lo no-grande, por ejemplo, es una parte de una Forma, de lo Diferente. Pero ¿se supone que, como parte de lo Diferente, hay una Forma de lo no-grande? No creemos que sea necesario postular una Forma para que

22. Según Lewis (1975: 106-108), el asombro de Teeteto se justifica, ya que –con cierta exageración– dice que hay ocho (¡!) maneras diferentes de explicar la frase.

23. Según la versión original del texto. Acerca de este pasaje, tergiversado por Hermann, y aceptado hasta hoy en forma unánime, véase Cordero (2007: *passim*).

la noción posea existencia, ya que cumple con el requisito de afectar y ser afectada.

No pretendemos sugerir no obstante que el problema de la existencia o no de Formas negativas no exista. Hay argumentos a favor y en contra. En el *Político*, escrito después del *Sofista*, se rechaza que haya una Forma de no-griego (262d2). Aristóteles discute la cuestión en *De Ideis* (fr. 3 Rose) y en la *Metafísica* dice, por el contrario, que para quienes defienden las Ideas (se refiere obviamente a Platón) habría "incluso Ideas de las negaciones" (A.9.990b13). Ross (1951: 168) sostiene al respecto una tesis muy original. Dice que se encuentran en Platón ejemplos de Formas negativas (por ejemplo, lo injusto: *República* 476a4, *Teeteto* 177a2), pero que tienen un carácter positivo propio. Según Lambertus de Rijk (1986: 173), expresiones como "no-grande" son sólo maneras de "nombrar" a algo que no posee lo Grande.

Sin duda persuadido de que el ejemplo dado convenció a Teeteto, el Extranjero pasa del cauto "según parece" a un rotundo "no estemos de acuerdo": "No estemos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación *[apóphasis]* significa lo contrario *[enantíon]*, y sólo [admitamos] esto: los «no» *[tò "mḗ" kaì tò "où"]*[24] colocados antes de los nombres *[onomátōn]* que vienen después, o, más aún, de las cosas *[prágmata]* respecto de las cuales se colocan los [nombres] pronunciados después de la negación, [esos "no"] indican algo diferente [o "alguna de las cosas diferentes", literalmente, "otras": *tôn állōn*]" (257c). Curiosamente esta vez Teeteto responde "Completamente" (es decir, "Estoy completamente de acuerdo"), si bien la frase fue sin duda más polémica que la que suscitó su asombro en la réplica anterior.

El hecho de recurrir a los dos tipos de negación que presenta la lengua griega demuestra que Platón no se refiere sólo a atributos o predicados (como surgirá de los ejemplos, no obstante), sino también (e incluso "más aún", *mâllon*) a "las cosas". Es verdad que la palabra griega *prâgma* ("cosa") es muy ambigua, pero en todos los casos hace referencia a un

24. Tuvimos que adaptar la traducción al castellano, pues en griego hay dos palabras para "no": *mḗ* y *où*. Si bien la gramática dictamina que *mḗ* es la negación subjetiva y *où* la objetiva, las excepciones son muy numerosas, especialmente en el *Sofista*. Por ejemplo, para la noción fundamental de "no-ser", si bien la forma clásica es *mḕ ón*, Platón usa *ou(k) òn* por lo menos en dos ocasiones (240b7 y 256d8).

algo *(ti)* que va más allá de la simple enunciación: es un objeto, un "estado de cosas",[25] una acción (resultado de una *práxis*). Incluso cuando la negación concierne al verbo, éste transmite la negación al predicado, o sea que no se trata de una negación puramente lingüística. Por ejemplo, la significación de "Sócrates *no* es bello" y de "Sócrates es *no*-bello" es exactamente la misma, ya que la fórmula de ambas es la misma: A = no-B.[26] Más adelante veremos que lo mismo va a ocurrir con la expresión que va a consagrar la existencia de (cierto) no-ser: en ciertas ocasiones "el ser *no es*", o "el ser *es* no-ser".

De más está decir que la cuenta regresiva de la justificación del no-ser ya se puso en marcha. La frase precedente se refirió a la negación en general, pero se ve venir que el "no" fue introducido para aplicar esta posición al "no-ser". Es precisamente para poder incluir el "no" del "no-ser" en la Forma de lo Diferente que el Extranjero se ve obligado a llevar a cabo una verdadera revolución en el estatus de la Forma, respecto de Platón I. En efecto, como "todas las cosas" son diferentes de algo, la Forma de lo Diferente debe tener secciones para albergar a todos los "diferentes de..." que van a ir poblándola. Para ello, el Extranjero debe admitir que una Forma (lo Diferente lo es), ya no es "uni-forme" (*monoeidés, Fedón* 76d5) sino que tiene partes, lo cual había sido rechazado violentamente en el *Parménides*. Es verdad que, en la presentación de los monistas, Platón había ya reconocido que si un conjunto tiene partes, "nada impide que [...] posea, por encima todas sus partes, la unidad como propiedad y que, siendo un todo y una totalidad, sea también uno" (245a). Es probablemente lo que ocurre ahora con la Forma de lo Diferente, que Platón toma como ejemplo, pero suponemos que es válido para todas las Formas. La Diferencia no tiene un contenido preciso y sus partes van surgiendo en función de cada negación.

Como ejemplo de una unidad que reúne partes diferentes se menciona (en 257c7) el caso de la ciencia *(epistéme)*, que es una (pues posee una definición precisa) y abarca numerosos saberes "científicos": la medicina, las matemáticas, etc. Y luego afirma directamente que lo mismo ocurre

25. Así interpreta Antonia Soulez (1991: 244).

26. Aristóteles criticará esta posición: "El sentido de «él es no-blanco» y de «él no es blanco» es evidentemente diferente, porque en un caso hay una afirmación y en el otro una negación" (*Primeros analíticos* I.51b15).

con las partes *(mória)* de la natraleza *(phúsis)* (o sea, de su especificidad) de lo Diferente. Para demostrarlo, el Extranjero propone algunos ejemplos que no son tan evidentes como parece (volveremos sobre esta cuestión). Comienza por preguntar si hay una parte de lo Diferente contrapuesta (es decir, enfrentada,[27] *antitithémenon*, 257d7) a lo bello. Platón no lo dice, pero ¿se trata de la Forma de lo Bello, o de algo bello? La diferencia no es anodina: ella va a crear un problema cuando se ponga como ejemplo algo contrapuesto al "ser". En todo caso, si hay un problema de interpretación, éste concierne al término de referencia, no a la parte de lo Diferente que se le enfrenta, en este caso, lo no-bello.

Una aclaración del Extranjero precisa el alcance de lo que hoy llamaríamos "alteridad": lo no-bello es diferente *sólo* respecto de lo bello. Esta precisión será de gran utilidad cuando intentemos interpretar cuál es el ámbito contrapuesto a la Forma de lo Diferente (¿la Forma del Ser?, ¿lo Mismo?). En todo caso, desde ya podemos rechazar interpretaciones, como la de Kenneth M. Sayre (1970: 82), quien deduce que toda Forma A tiene un complemento negativo no-A, que reúne todas las Formas diferentes de A. Si así fuera y A correspondiera, por ejemplo, a la virtud, en no-A entraría *todo* lo que no es virtud, es decir, el vicio, el triángulo, el elefante.[28] No es así. La contraposición se lleva a cabo entre un ámbito específico y *una parte* de la Forma de lo Diferente, solamente. Cuando se trate de definir A, por ejemplo, además de todo cuanto le pertenece (que está garantizado por lo Mismo), se debe agregar su "diferencia específica" (de un molusco, por ejemplo, que es in-vertebrado, y no que es, por ejemplo, in-justo).

En una nueva etapa en la marcha que conduce al descubrimiento del no-ser, el Extranjero vuelve al ejemplo de lo no-bello, y lo define de esta manera: "Es uno de los seres *[ti tō̱n óntō̱n]*, separado de un género determinado, y, a su vez, contrapuesto a algún otro ser *[ti tō̱n óntō̱n]*" (257e2). La repetición de la misma fórmula es la clave de la definición: se trata de la contraposición *(antíthesis)* de dos realidades, de algo que es *(ón)* contrapuesto a algo que es *(óntos)* (e6). El "no" significa sólo la contraposición,

27. El término tiene sentido literal, casi visual: puesta delante. No significa "oposición" porque los términos precedidos por "no" no son opuestos, sino diferentes.

28. Aristóteles opinaba lo contrario: "En realidad el no-hombre se predica del caballo, del perro y de todo lo que está fuera *[pará]* del hombre" (*De Ideis* fr. 3 Rose).

pero no es símbolo de negatividad respecto de la existencia: tanto existe A como no-A. Por consiguiente, lo bello no "tiene" más ser y lo no-bello menos ser.

El ejemplo siguiente demuestra que el término respecto del cual se enuncia la negación es realmente una Forma: "¿Se dirá entonces que lo no-grande existe de igual modo que lo Grande *en sí*? *[tò méga autó]*" (258a1). Y lo mismo ocurre con lo no-justo: "¿Acaso entonces lo no-justo[29] debe colocarse en igualdad con lo Justo, puesto que uno no es en absoluto mayor que el otro?" (258a4).

Como la respuesta es afirmativa, el Extranjero propone decir lo mismo respecto de "todas las otras cosas *[tâlla]*: puesto que la naturaleza *[phúsis]* de lo Diferente demostró ser una realidad [literalmente: "algo existente entre los seres", *tō̂n óntōn oûsa*], en tanto existe, es necesario considerar que sus partes *[tà mória]* existen no menos que ella" (258a7). Como se habían propuesto ejemplos particulares como lo bello, lo grande y lo justo, que podrían aludir a Formas, hay una invitación a creer que la frase "todas las otras cosas" se refiere a las otras Formas. Es posible. Se nos ocurre que si Platón se hubiese referido a "todo" no habría utilizado "otras", sino directamente *pánta*, o sea que probablemente se trate de las Formas, pero el detalle no es importante ya que también todo cuanto participa de una Forma es "diferente" de algo, que tiene tanto derecho a existir como él.

La frase siguiente define aquello que tanto se buscó; sólo falta darle un nombre: "Entonces, según parece, la contraposición *[antíthesis]* recíproca de una parte de la naturaleza de lo Diferente y de aquélla del ser *[toû óntos]* no es menos ser, si es lícito decirlo, que el ser mismo, pues no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de aquél" (258a11). Y bien: ¿qué nombre darle a esta contraposición? "Es evidente que eso es el no-ser *[tò mḕ ón]*,[30] eso que buscamos a causa del sofista" (258b7).

La larga marcha a la búsqueda del no-ser llegó a su término. La frase "eso que buscamos" demuestra que el verdadero objetivo del diálogo fue

29. Para resaltar la negación, Platón prefiere "no-justo" a "injusto" *(ádikon)*.

30. Obsérvese que es a "la" oposición *(autḕn)* a la que se llama "no-ser". Dixsaut (1991: 197) dice que no se trata de una relación lógica, sino de una oposición de ser a ser, que es precisamente la definición de no-ser que Platón propone. Platón lo olvidará en la frase siguiente.

un estudio (para llegar a una justificación) del no-ser, y que la figura del sofista fue una excusa o, si se prefiere, un medio apto para justificar el fin. Cumplida la misión, sólo resta precisar los caracteres del no-ser al que se llegó, y relacionarlo con los puntos centrales de la reflexión filosófica: el pensamiento y el discurso.

Si bien la definición de la antítesis a la que se reduce el no-ser que se acaba de descubrir es clara y precisa, hay una frase de ella que permite dos traducciones (*ergo*, dos interpretaciones), que, hay que reconocerlo, no son demasiado divergentes.[31] Se trata de la frase *he tes thatérou moríou phúseos*, que tradujimos por "una parte de la naturaleza de lo Diferente". Friedrich Schleiermacher (1996), y luego otros seguidores,[32] en cambio, propuso traducir "la naturaleza de una parte de lo Diferente", porque en la frase siguiente, "y aquella del Ser", "aquella" (femenino) debe aludir a la naturaleza del Ser, mientras que si se traduce –como hicimos nosotros– "una parte de la naturaleza", "aquella" (siempre la naturaleza del Ser), sugeriría que el Ser tiene "partes". No es así. Nuestra traducción se basa en el uso abundante de la fórmula "parte de lo Diferente" en el contexto precedente (por ejemplo, en 257d4), en el cual Platón subraya con insistencia que lo Diferente está "compartimentado" (*katakekermatísthai*, 257c6) y que sus partes "no son menos ser que el ser mismo" (258a9).

No vemos inconveniente entonces en sostener que la antítesis se lleva a cabo entre "una parte de la naturaleza de lo Diferente y la naturaleza [= "aquélla"] del Ser", ya que ello no supone que esta naturaleza tenga partes. Como vamos a intentar demostrar más adelante, la verdadera antítesis se lleva a cabo entre la Forma de lo Diferente (y sus partes) y la Forma de lo Mismo (y sus partes, que son todas las Formas, que, a su vez, participan de la Forma del Ser). Si es así (ya nos ocuparemos de esta posibilidad), como afirmara Arthur L. Peck (1952: 54), "si no-ser es «no-ser X» [= lo Diferente], hay que admitir que «ser» es «ser X» [lo Mismo]".

Platón, como vimos, llama "no-ser" a esta antítesis. Pero súbitamente, en la frase siguiente, el sujeto de la frase siguiente es "el no-ser", y una serie de problemas comienzan, porque Platón oscila entre reconocer la realidad de la antítesis y la de uno de los miembros que se contraponen,

31. "No creo que de la elección de estas alternativas dependa algo filosóficamente relevante" (Crivelli, 1990: 77).

32. Entre ellos, de Rijk (1986: 172).

lo cual no crea inconveniente alguno cuando se trata de lo no-bello, lo no-grande, etc., que son "seres", pero que crean un problema insalvable cuando se trata del "no-ser".

Veamos la conclusión que Platón extrae cuando aplica el esquema de la contraposición de nociones al no-ser:

> Entonces, como tú dices, no es[33] para nada inferior a las otras realidades *[ousías]*, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente *[bebaíos]* y que tiene su propia naturaleza *[phúsis]*, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y también lo no-grande, y lo no-bello,[34] de tal modo que también el no ser, respecto de sí mismo, era y es no-ser, enumerado, entre la multiplicidad de los seres, [como] una forma única *[eîdos hén]*. (258b9)

Habíamos anunciado un nuevo desliz de Platón. Acabamos de encontrarlo en el párrafo precedente, que, ya de por sí (con desliz o no) es muy difícil de interpretar. Veamos primero las dificultades. La primera dificultad es la de hacer coincidir las dos "realidades" que el Extranjero confiere al no-ser: por un lado, la de "tener una naturaleza propia", y, por el otro, el "estar enumerado [como] una Forma", que no es lo mismo (volveremos sobre este problema). Pero la dificultad que quizá esconda una novedad no tenida en cuenta por la mayor parte de los estudios consagrados al *Sofista* es la curiosa utilización del imperfecto.

El tiempo imperfecto ("era") aparece tres veces, una de ellas coordinado con el presente ("era y es"). No es fácil explicar por qué. Una respuesta elemental consistiría en decir que las fórmulas retoman ejemplos ya enunciados *antes*, y en el caso del no-ser, se le agrega *ahora* algo nuevo. El sentido de la frase sería: "Así como ya *vimos antes* que lo grande *era* grande... etc.". Un primer intento de desciframiento de este problemático pasaje debe comenzar por rechazar esta respuesta banal y prestar

33. Ahora el sujeto es "el no-ser" y ya no la contraposición.

34. Todos los manuscritos presentan este texto. Un filólogo alemán del siglo XIX, August Böckh, conjeturó "lo no-grande <es no-grande> y lo no-bello <es no-bello>". Casi todas las ediciones modernas (incluso la nuestra, de lo cual hoy nos arrepentimos), aceptaron esta conjetura, no sólo innecesaria sino peligrosa, como veremos. Una excepción es Arangio-Ruiz (1951: 201).

atención a las dos primeras fórmulas en las que el imperfecto aparece, que, muy probablemente, justifiquen la tercera.

Si encaramos este pasaje, contrariamente a la lógica, de atrás hacia delante, es decir, partiendo de la conclusión para llegar a las premisas, quizá podamos comprenderlo mejor. La conclusión, que sería una demostración de que el no-ser "tiene su propia naturaleza" *(phúsis)*, es la siguiente: el no-ser "era y es no-ser". Tomada literalmente, la frase *nada dice* sobre *la realidad* del no-ser. Platón hubiese podido decir que "el centauro era y es centauro", sin que de ello se deduzca que haya centauros. Lo mismo ocurre con el no-ser. Platón sólo dice que "el no-ser era y es no-ser", o sea, como el tan criticado Antístenes, quien, según parece, afirmaba que del hombre sólo puede decirse que es hombre. Pero Platón está interesado en demostrar que las partes de la naturaleza de lo Diferente, que son una serie de no-seres, existen, y no sólo que son no-seres.

La única respuesta que se nos ocurre es la siguiente. Si buscamos la justificación de la conclusión "el no-ser era y es no-ser" en las frases anteriores que contienen también el imperfecto, vemos que ellas *no corresponden* a las etapas precedentes. Para afirmar que "lo grande *era* grande y lo bello *era* bello", Platón debió haber afirmado *antes* que "lo grande es grande y lo bello es bello", pero estas frases o similares no formaron parte del razonamiento, que sólo mencionó a lo bello o a lo grande, para poder luego contraponerle sus negaciones (no-bello, no-grande) en el dominio de lo Diferente.

¿Por qué, si bien Platón mencionó sólo "lo grande" y "lo bello", cuando resume el proceso, *después*, dice que "lo grande *era* grande", etc.? La razón, que tendrá consecuencias decisivas en el caso del no-ser, es la siguiente: decir que "lo grande es grande" es admitir que participa de lo Mismo: "Lo grande es lo mismo [que sí mismo: la noción es relativa], es decir, grande". Porque lo grande participa de lo Mismo es "una de las cosas que son", como dice el Extranjero en varias ocasiones respecto del término de referencia de la negación. Pero –y éste es el punto innovador– para que la noción que está contrapuesta en el dominio de lo Diferente pertenezca también a "las cosas que son", debe participar también de lo Mismo. Lo no-grande es lo mismo (que sí mismo), o sea no-grande, además de ser diferente de lo grande.

Es lo que ocurre con el no-ser, que, "*respecto de sí mismo*, era y es no-

ser". El complemento modal "respecto de sí mismo" *(katà tautón)*, que suele pasar inadvertido, es esencial. Todo cuanto es lo mismo es siempre lo mismo respecto de sí mismo. No es necesario postular un sentido "identitativo" del verbo "ser" para llegar a estas conclusiones: ya el sentido copulativo del "era" de "lo grande era grande" permite que el predicado sea idéntico al sujeto (aunque sin llegar al absolutismo de Antístenes). Es la identidad de cada cosa (o sea, su participación en lo Mismo respecto de sí misma) la que garantiza la *phúsis* de cada cosa, o, si se prefiere, su esencia,[35] así como su participación en la Forma del Ser garantiza su existencia. La frase que analizamos, con la fórmula "el no-ser tiene su propia naturaleza", extiende este razonamiento al no-ser. ¿Es lícito hacerlo? Llegamos así al mencionado desliz de Platón.

Entusiasmado por su hallazgo, Platón se vale de una fórmula inadecuada. Ella figura en 258c3, pero había sido adelantada en 256d8 en la frase que ya cuestionamos: "El Movimiento es realmente *no-ser [ónto̱s ouk òn esti]*" (y en esa ocasión hablamos de un no-ser fantasma). Después de afirmar que las partes de la naturaleza de lo Diferente consisten en realidades existentes (por ejemplo, en cosas no-grandes, no-bellas, no-justas, todas ellas reales), en tanto están contrapuestas a otras realidades (por ejemplo, lo grande, lo bello, lo justo), constituyen el no-ser de éstas, y cada uno de estos no-seres existe. Como la naturaleza de lo Diferente existe *(oûsa tô̱n ónto̱n)*, sus partes lo son también (258a8-9). O sea que este no-ser "no es inferior a las otras realidades existentes *[tô̱n állo̱n ousías]*, y hay que tener el valor de decir que el no-ser existe sólidamente *[tò mè̱ òn bebaío̱s estì]*, con su propia naturaleza *[phúsis]* [...Es así como] el no-ser, respecto de sí mismo *[tò mè̱ òn katà tautón]*, era y es no-ser, enumerado como una Forma *[eîdos]* entre otras" (258b11 ss.).

La fórmula es inadecuada porque contradice el hallazgo mayor del *Sofista*: la asimilación del no-ser a lo Diferente. Cuando Platón presentó la noción de Diferente tuvo la precaución de decir que era una noción *relativa*. Si el no-ser es lo Diferente respecto de algo, y no su contrario, es un no-ser relativo, como muestran por otra parte todos los ejemplos (lo no-blanco es el no-ser de lo blanco, etc.). Es verdad que el conjunto de todos los no-seres (relativos, no obstante) constituye la Forma de lo

35. Anteriormente citamos esta frase de Peck, "si no-ser es «no-ser X» [= lo Diferente], hay que admitir que «ser» es «ser X» [= lo Mismo]" (ver p. 199).

Diferente, que poco a poco se fue llenando de integrantes, y esa Forma merece llamarse quizá la Forma del no-ser.[36] En otro pasaje Platón parece relativizar esta fórmula inadecuada cuando dice que "hemos puesto en evidencia la Forma *[eîdos]* que *parece ser [tugkhánei]* la del no-ser *[toû mè óntos]*, pues, una vez demostrada que la naturaleza de lo Diferente existe [...] tenemos el coraje de decir que el no ser es realmente *[óntos]* la parte de la naturaleza de lo Diferente que está contrapuesta al ser de cada cosa" (258d8). En este caso el adverbio "realmente" se justifica, y modifica al verbo "ser", porque el no-ser "realmente" es esa parte de lo Diferente. Pero la expresión "no-ser respecto de sí mismo" *(tò mè òn katà tautón)* no le corresponde, ya que esta fórmula se opone a "respecto de otro" *(pròs héteron)* y cuando Platón presentó la noción de *héteron*, dijo que "la Diferencia [se dice] *siempre* respecto de otro" *(heteron aeì pròs héteron)* (255d1). En todo caso, surge de la frase citada que la contraposición es respecto "del ser de cada cosa", que, como vimos, es determinada Forma.

Es sin duda el razonamiento por analogía que Platón siguió cuando presentó los ejemplos de integrantes de las partes de la Diferencia lo que lo indujo a cometer este desliz. Platón mencionó lo no-bello y lo no-grande como "no seres" respecto de los seres (es decir, las Formas) representados por lo bello y lo grande. Podemos imaginar representantes de estos "no seres": lo igual, lo pequeño, lo deforme, lo feo. Son realidades que tienen tanto ser como las Formas enfrentadas. Pero para que haya una *phúsis* o un *eîdos* del no-ser, éste no puede ser "ser respecto de..." (como era en el caso de lo grande, lo bello, etc.)". En la región de lo Diferente tendría que haber un conjunto de "no-seres en sí", de "nadas", lo cual es imposible. Todos los "no-seres" albergados por lo Diferente son relativos. A lo sumo, la región de lo Diferente puede considerarse como la condición de posibilidad de la existencia de "no-seres", pero en ningún caso una sexta Forma (ni el mismo Platón lo dice).

Al definirse el no-ser como algo "diferente de...", el no-ser es forzosamente parcial, relativo. Es evidente que todo este proceso se lleva a cabo en el ámbito de la predicación, proceso necesario antes de pasar al plano del *lógos* (que, recién ahora, podrá ser también falso, y justificar así la anunciada definición del sofista como fabricante de ilusiones y de menti-

36. Platón dice que está "enumerada" o "contada" *(enárithmon)* como Forma. ¿Significa que, en sí, no es una Forma?

ras). Pero... ¿el no-ser que Platón descubre tiene cabida en el ámbito de la predicación? Dicho de otro modo, el no-ser en tanto diferencia (y ya no como contradictoriedad), ¿es un no-ser predicativo? Sin duda. Que el no-ser descubierto por Platón no tiene valor absoluto, como contrario del ser, es decir, que no es sinónimo de la Nada, él mismo lo dice: "Que no se diga que cuando tenemos el coraje de decir que el no-ser existe, pensamos poner en evidencia al contrario *[enantíon]* del ser" (258e). La prueba más convincente es la imposibilidad de postular una sexta Forma, opuesta a la Forma del Ser.

Como el no-ser que Platón descubre sólo tiene sentido en la predicación, es secundario respecto de lo Mismo. De algo blanco se puede decir que la blancura es su identidad. Y lo no-blanco, que se encuentra en la región de lo Diferente, abarca tanto lo rojo como lo amarillo o lo verde. Pero el objeto blanco es sólo blanco; podemos *decir* que no es verde, pero lo no-verde no forma parte de su identidad; el objeto es sólo blanco. Lo no-blanco no existe, salvo cuando de algo blanco, se dice "qué" no es. Por esa razón podemos decir que ese algo blanco "es *realmente* no verde", pues lo verde está en la región de lo Diferente que lo niega, así como, en el ejemplo de Platón, el Movimiento era *realmente* no-ser.

En varias ocasiones dijimos que la utilización platónica de la noción de "ser", en este contexto, es un tanto confusa, pues a veces se trata de un uso claramente existencial ("El Movimiento existe porque participa del ser", 256a), otras veces predicativo ("El movimiento es otro del otro", 256c). Pero puede observarse que, del mismo modo en que el no-ser está "representado" por la Forma de lo Diferente, el ser predicativo, que es el único que puede justificar al no-ser que Platón propone (decimos "único", porque el no-ser existencial es inimaginable), está representado por la Forma de lo Mismo. La trilogía representada por las tres Formas de participación universal es eminentemente didáctica. En la cima está la Forma del Ser, que no admite antítesis alguna (pues ella sería la Nada); luego, una Forma que es la garantía de todo cuanto puede *decirse* acerca del ser de algo, la Forma de lo Mismo, y una Forma que es su complemento negativo, que reúne todo (¡infinitas cosas!) cuanto puede *decirse* que no pertenece a la definición de una cosa, la Forma de lo Diferente. Pero, a pesar del entusiasmo de Platón, no hay una Forma del no-Ser; la antítesis que *es* el no-ser es lo Diferente.

Esta distinción entre la existencia de algo, garantizada por la Forma del Ser, y su esencia, que es el hecho de ser de cierta manera, garantizada por la Forma de lo Mismo, está expresada en la página 256c3, en una frase que ya citamos (que encuentra un antecedente en la *República* acerca de la Forma del Bien): "Diremos que cada cosa, porque participa del ser *[metékhei toû óntos]*, existe, y que también es [algo] *[eînai te kaì ónta]*". Es porque existe que se puede decir de algo que es de tal manera, y eso es su identidad. Sólo el hecho de participar de lo Mismo asimila algo a sí mismo. Recuérdese que Platón había dicho que la negación es la parte de lo Diferente que está contrapuesta *a la del ser* (258b), parte que define el no-ser de algo. En este pasaje "el ser" no es otro que lo Mismo: la deriva platónica de "no ser idéntico a X" a "no ser X" (256a) lo demuestra; así como "no-ser" es sinónimo de "diferente de...", "ser" es sinónimo de "ser idéntico a...", como afirmara Peck en una frase ya citada en dos ocasiones.

Esta sección consagrada al descubrimiento del no-ser en tanto diferencia finaliza con una nueva referencia a Parménides, que fue el punto de partida: "¿Te das cuenta, dice el Extranjero, que hemos desobedecido completamente *[makrotéros]* a la prohibición de Parménides?" (258c7), pues "fuimos en nuestra investigación más allá de lo que él permitía examinar, y [propusimos] demostraciones". Como ejemplo de la prohibición parmenídea Platón cita una vez más (ya lo había hecho al comenzar esta sección, en 237a) los actuales versos 1 y 2 del fragmento 7, que ordenaban alejar el pensamiento del camino que sostenía la existencia de cosas que no existen *(mḗ eónta)*. Y luego, como si se tratara de un prebalance de fin de curso (luego vendrá un balance general), el Extranjero resume las conclusiones a que se llegó.

En el próximo capítulo no ocuparemos de ambos balances.

Capítulo 5

El ser como *dúnamis* y el discurso *(lógos)*

(a) Resumen de las etapas que llevaron a la justificación del no-ser y su aplicación al discurso

(i) Dos balances

Al finalizar el capítulo anterior dijimos que, una vez concluida esta etapa decisiva en la cual se justificó la existencia del no-ser, el Extranjero presentaba dos resúmenes de las etapas recorridas; en esa ocasión nos referimos a estas etapas con los términos "prebalance" y "balance general". Comencemos por el prebalance, cuyos términos merecen citarse *in extenso*: "Y bien, nosotros demostramos *[apedeíxamen]* no sólo que hay no-seres *[tà mē̲ ónta, hō̲s estin]*, sino que pusimos en evidencia la Forma *[eîdos]* que *parece ser [tugkhánei]* la del no-ser *[toû mè óntos]*, pues, una vez demostrada que la naturaleza de lo Diferente existe, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen *[pánta tà ónta]* en sus relaciones mutuas, tenemos el coraje de decir que el no-ser es realmente *[óntō̲s]* la parte de la naturaleza de lo Diferente que está contrapuesta al ser de cada cosa"[1] (258d5). Teeteto responde con un superlativo: "Y a mí me parece, Extranjero, que se ha dicho la máxima verdad *[alē̲théstata]*" (e4).

Obsérvese, por un lado, el carácter general de la conclusión (ya que

1. "Cada cosa" *(hekástou)* es la lectura de todos los manuscritos, y por eso la respetamos. La mayor parte de las ediciones adoptan inexplicablemente *hékaston*, que se encuentra en un comentario de Simplicio, con lo cual la frase sería "*cada parte* contrapuesta al ser". Marsilio Ficino, cuyo modelo griego retenía evidentemente el genitivo, traduce: "partem eius oppositam ei quod cuiusque ens est". Dixsaut (1991: 205, n. 46) respeta también el texto original.

ella no concierne sólo a las Formas sino a "todas las cosas que existen en sus relaciones mutuas", o sea, en tanto existen, pues existir es comunicar), y, por el otro, la relación causal que hay entre el singular "la Forma que parece corresponder al no-ser" y el plural "hay no seres": lo Diferente, como toda Forma, transmite su *phúsis* y, como ella está presente en "todas las cosas", todas las cosas son diferentes de otras. Si Platón utiliza a menudo el adverbio "realmente" cuando se refiere al no-ser, ello no significa que "el no-ser *exista* realmente" (pues lo negará al comienzo del balance general), sino que "el no-ser *de* algo", o sea aquello que lo diferencia de otra cosa, es una realidad. El color de la bandera roja es *realmente* diferente del blanco; ella es *realmente* no blanca. Como observara Edward L. Lee (1972: 285), "la parte de lo Diferente es un ser cuyo ser (o sea, su naturaleza) reside en su no-ser, y es por eso que podemos decir de él que no existe realmente". Pero podemos agregar que el no-ser de cada parte de lo Diferente depende del ser de aquello que se le opone, o sea, no es absoluto. Hay "los no-seres de..." pero no "el no-ser". Como resumen del primer balance debemos retener la asimilación del no-ser a lo Diferente, que ya había sido llevada a cabo en 257b10.

Un balance general completa el balance parcial que acabamos de presentar. Una vez más, dada la precisión del texto, no sólo una traducción completa se impone, sino también una arbitraria división en parágrafos, que serán comentados a continuación:

> Que no se diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afimar que el no-ser existe *[tò mḗ ón, hǭs éstin]*, hacemos alusión al contrario *[tounantíon]* del ser. (a) En efecto, respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente *[lógon ékhon]* o sea completamente irracional *[álogon]*. Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser *[eînai tò mḗ ón]*, que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida en que ello sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros: (b) que los géneros *[tà génḗ]* se mezclan *[summeígnutai]* mutuamente y que el Ser *[tò ón]* y lo Diferente *[tháteron]* pasan a través de todos ellos y recíprocamentre entre sí, y gracias a esta participación *[méthexin]*, lo Diferente, al participar del Ser, existe, pero (c) no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del

> Ser es, necesariamente y con toda evidencia, algo que no es *[mè ón]*. El Ser, por su parte, como participa de lo Diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el Ser (c') no es *[ouk éstin]* cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo *[autó]*; de este modo –indudablemente el Ser, a su vez, no es infinitas veces (d) respecto *[katá]* de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son.

(a) El extranjero no aclara si el abandono del tratamiento de un no-ser contrario al ser fue voluntario o necesario. En ambos casos el "chau" *(khaírein)* con el que se despidió de la cuestión es una verdadera confesión del carácter "intratable" del tema. Recuérdese que en 238c11 se trató al no-ser absoluto de impensable *(adianóe̱ton)*, indecible *(árre̱ton)*, impronunciable *(áphthegton)* y, como aquí, irracional *(álogon)*. Pero, como vimos, esta serie de carateres negativos eran consecuencia de cierta concepción del ser, que impedía no sólo el tratamiento de su contario, sino incluso nombrarlo (en un pasaje que no analizamos el Extranjero, con indudable sentido del humor, se refiere de esta manera al no-ser: "lo que antes discutimos", 241a4). Esta concepción no es atribuida directamente a Parménides (pues, para Platón, Parménides es ante todo un monista, si bien una cosa no excluye la otra), sino más bien a "lo que se dice", que, en un momento dado, se sostiene que debe ser cuestionado. La concepción dinámica de ser a la que se llegó permitió una justificación del no-ser que el mismo Platón califica de antítesis y no de oposición de contradicción.

(b) Es sugestivo que en el párrafo que comienza acá Platón mencione sólo al Ser y a lo Diferente. No se hubiese justificado la presencia de Movimiento y Reposo, que ya fueron dejados de lado en pasajes precedentes, pero se imponía incluir también lo Mismo.[2] La noción aparece implícitamente cuando se dice que, a pesar de sus múltiples participaciones, el Ser es "sólo él mismo *[autó]*". La ausencia explícita se debe sin

2. Cuando estudiamos –rápidamente– la presentación de la tarea del dialéctico (253d5 ss.) no nos ocupamos de las numerosísimas y casi siempre divergentes interpretaciones del pasaje. No obstante, no podemos dejar de mencionar ahora la tesis de Alfondo Gómez-Lobo (1977: 47), que interpreta el pasaje en función de dos Formas, Ser y No-ser, que se ponen en relación con todas las otras.

duda a que Platón da por supuesto que Ser, Diferente y otras Formas/ cosas, para poder comunicarse mutuamente, deben ser lo que son, es decir, partiticipar de lo Mismo respecto de sí mismas.

(c) - (c') Al igual que en las etapas en las que se refirió a las relaciones entre las cinco Formas consideradas mayores, Platón omite el segundo término de comparación, puesto que lo Mismo es una noción relativa, y pasa de "no es lo mismo *que...*" directamente a "no es lo mismo".

(d) "Respecto de" refuerza el carácter relativo del no-ser... del Ser.

De la misma manera como en otros pasajes el Extranjero se expresó de modo desafiante (recuérdese la presentación del *pantelo̱s ón* en 248e8), después de los dos resúmenes que acabamos de comentar invita a quien no está convencido de estas "contradicciones" a que diga algo mejor. No es fácil interpretar el sentido de "contradicciones" *(enentió̱sesin)*. En otros pasajes de Platón el término es más bien peyorativo (propio de discutidores en *República* 454a8 y de la contradicción entre arte y filosofía en *República* 607c). Diès (1925: 375) traduce "oposiciones", Arangio-Ruiz (1951: 204), "contraposiciones" y Cornford (1983: 270), con prudencia, agrega *apparent* y traduce "contradicciones aparentes". Podría pensarse que Platón alude al carácter contradictorio de sus propuestas respecto de las ideas corrientes, pero es más probable que, como el pasaje gira alrededor del no-ser, y Platón lo definió como una antítesis, haya considerado como contradicciones las relaciones entre el Ser y lo Diferente con "todas las cosas".

Convencido de que nadie tiene objeciones sólidas contra lo que acaba de presentar –críticas que a lo sumo consistirían en tirar de los cabellos a los argumentos, pero que no tienen nada de difícil–, anuncia algo que, en cambio, será a la vez "difícil y bello":[3] ser capaces de seguir paso a paso una argumentación cuando alguien diga que, en cierto modo, lo mismo es otra cosa, o viceversa. En cambio, alegrarse cundo se dice que lo grande es pequeño, o lo semejante desejante, eso no es una argumentación: "es digno de los neófitos *[neogenè̱s]*" (259d7). Para el Extranjero, esta

3. Platón alude al proverbio *khalepà tà kalá*, "lo difícil es bello".

manera de razonar "pretende separar *[apokhorízein]* todo de todo, lo cual es totalmente inculto *[amoúsou]*[4] y no-filosófico *[aphilosóphou]*" (259e2).[5]

Hay cierto consenso entre los estudiosos en creer que en este pasaje hay ausiones a otros filósofos. Parece evidente, en todo caso, que, como Platón acaba de mostrar que, por ejemplo, el Ser es a la vez lo mismo (que sí mismo) y no-lo mismo que lo Mismo, quisiera evitar que se lo confunda con erísticos como Zenón que, tal como el mismo Platón lo muestra en el *Fedro* 261d, "hacía aparecer a quien lo escuchaba que lo mismo era a la vez semejante y desemejante, uno y múltiple, en reposo y en movimiento". Esta eventual "separación de todo respecto de todo" llevada a cabo por filósofos principiantes (esta vez no parece aludir a Antístenes, en quien no se encuentra dicha tendencia) es en realidad un actitud no-filosófica porque destruye el fundamento de la filosofía: el discurso. El segundo tema mayor del *Sofista* (después de la justificación del no-ser) entra en escena, y el análisis que de éste Platón llevará a cabo marcará de ahí en adelante el pensamiento filosófico.

(ii) El discurso *(lógos)* y el entrelazamiento de las Formas

Platón utiliza la palabra *lógos* en 2.484 ocasiones (o sea, un promedio de 89 veces por diálogo). Este verdadero aluvión se justifica ampliamente, ya que decidió expresarse mediante diálogos, es decir, etimológicamente, mediante un *lógos* que "va y viene" *(diá)*, de un interlocutor al otro, porque promocionó la dialéctica (que consiste en acercarse a las Formas pasando de un *lógos* a otro), y porque su filosofía privilegia la argumentación y el razonamiento, expresados en "discursos" *(lógoi)*. Un análisis minucioso de todas las ocasiones en que Platón utiliza la palabra *lógos* demuestra que en la gran mayoría de los casos (95%) ella tiene el significado que acabamos de señalar: discurso, razonamiento, argumentación, enunciado e, incluso, definición. Pero ello no significa que Platón haya

4. Literalmente, ajeno a las Musas. Como las Musas representan tradicionalmente aspectos de las artes o de la cultura (música, poesía, danza), decidimos traducir el término *amoúsou* por "inculto".

5. Francesc Casadesús (2010: 179) dice que "la crítica podría estar dirigida a Zenón de Elea".

repetido esquemas tradicionales; al contrario: va a enriquecer esos significados y va a proponer una nueva concepción del discurso filosófico que superará el relativismo sofístico y abrirá un camino que, para justificar la posibilidad de un *lógos* que no sea forzosamente verdadero, lo obligará a relativizar el no-ser absoluto parmenídeo. Esta tarea titánica la llevará a cabo en el *Sofista*.

Antes de ocuparnos de la cuestión tal como aparece en ese diálogo podemos hacer una somera revisión de la utilización de *lógos* por parte de Platón antes del *Sofista*.[6] En los primeros diálogos, el término *lógos* no ocupa un lugar de privilegio y retoma las significaciones habituales hasta entonces. Como dijimos, es la significación de "discurso" o de "razonamiento" la que predomina, junto con las otras significaciones encontradas en autores de la época. Es así como en *Alcibíades I* *lógos* aparece con un significado que ya estaba presente en Heráclito (fr. 39, a propósito de Bías): "fama", "renombre", "consideración" ("Aparte Ciro y Jerjes, nadie es digno de *lógos* para ti", 105c; ver también 123d sobre Artajerjes, e *Ion* 541d). Pero es la significación de *lógos* como "discurso" la que predomina. Ella es omnipresente en el *Banquete*, diálogo que relata, precisamente, seis discursos sobre *érọs*[7] (*lógos* aparece ya dos veces en la primera página, 172b, y luego también en 173c, e, 176a, e, 177d, 180c, 182b, 185e, 189b, etc., pero, como es habitual, *lógos* adquiere también otras significaciones: ver otros ejemplos en la nota 9). Y otro tanto ocurre en el *Fedro*, donde la abundante presencia de *lógos* se justifica en función de los discursos de Lysias y de Sócrates, así como en lo que concierne a las reflexiones sobre la técnica de escribir discursos[8] (227b, d, 228a, b, c, d, 230d, 234c, e, 235b, 236e, 237a, 242a, d, 243d, 258d, etcétera).

Lógos como discurso es utilizado también en *Apolología* 17b, 20e; *Eutifrón* 5c, 8d; *Alcibíades I* 105d, 106b, 109c, 118b, 127d, 129b; *Cármides* 156c, 176a; *Laques* 179c, 188c, 196b; *Lisis* 206b; *Menexeno* 149d, 234c, 236b; *Hippias Menor* 369a, c; *Protágoras* 320c, 328c; *Eutidemo* 283b, 289d; *Gorgias* 448d, 449e; *Crátilo* 407e, 408c, etc. En este último, en los pasajes en que se discute acerca del discurso verdadero o falso, como el verbo

6. Acerca de la cronología de los diálogos de Platón, véase Apéndice 1.

7. Si tenemos en cuenta la intervención de Alcibíades, los discursos serían siete.

8. Hay también numerosas alusiones a la *lógọn tékhnẹ* (270a, e, 271c, 272b, etc.), fórmula que suele ser traducida por "arte oratoria", es decir, "técnica de los discursos".

"decir" *(légein)* significa más bien "enunciar", la significación de *lógos* es "enunciado" (*Crátilo* 385b, 385c, 422a, 431b; ver también *Eutidemo* 283e, 285e, etc.).Ver en nota una somera enumeración.[9]

Veamos ahora el *Sofista*. Es muy probable que, a pesar del título y del subtítulo (cuya autoría por parte de Platón es dudosa, como ya vimos), el verdadero tema del diálogo sea el análisis del discurso. Aparentemente, cuando Platón escribe, el diálogo es el problema de moda. Sócrates sólo se había expresado oralmente, y todos sus oyentes, en un momento dado, se cuestionaron sobre las posibilidades del discurso o las llevaron a términos extremos. Es el caso de los megáricos, expertos en juegos de palabras y en paradojas,[10] y, especialmente, el del enemigo íntimo de Platón, Antístenes, para quien (como veremos en detalle) "todo discurso *[lógos]* dice la verdad *[alēthéuei]*". Es muy probable que para desmenuzar esta posición Platón haya emprendido una larga marcha que lo llevará a justificar el juicio falso, para lo cual tuvo nada menos que relativizar la concepción del no-ser (¡y del ser!) de Parménides para desligar al discurso falso de "decir lo que no es".

Esta etapa previa era necesaria ya que, como dirá el Extranjero en los párrafos siguientes, *el discurso es un reflejo de la realidad*. Aristóteles

9. Otras significaciones de *lógos* en los diálogos anteriores al *Sofista* son las siguientes: "argumento", "argumentación" o "discusión" (*Apol.* 18b, 23d; *Critón* 46c; *Cármides* 163d; *Laques* 194c; *Lisis* 22b; *Prot.* 322d, 338a, 358a; *Eutidemo* 271b, 277b, 286b, 292c, 297a; *Gorgias* 460b; *Menón* 74d; *Banq.* 223d; *Fedro* 260e; *Parménides* 126c, 134e, etc.); "relato", "historia", "proverbio" (*Gorgias* 522e, 523a, 526d; *Menón* 81a; *Banq.* 177a, 194b, 195b, 205d; *Fedro* 240c, 275b, etc.); "palabras" (o "palabra", opuesta a "hecho") (*Apol.* 32a, 37d, 40b; *Critón* 52d, 54e; *Eutifrón* 11d, 14d; *Lisis* 218d; *Laques* 196d, 197c, 201a; *Menexeno* 244a, 246d; *Ion* 535a; *Prot.* 325d; *Eutidemo* 286d, 287c; *Gorgias* 450d, 469c, 502c; *Menón* 86c; *Crátilo* 430d; *Banq.* 176c, 193b; *Fedro* 231c, 272a, etc.); "motivo" (= ¿"razón"?) (*Banq.* 223a; *Fedro* 238a, b, 256a, etc.); "conversación" (*Eutidemo* 283a; *Gorgias* 458b; *Crátilo* 383a, etc.); "explicación" (*Gorgias* 465a; *Crátilo* 401c, *Parménides* 132c, etc.); "definición" (*Crátilo* 396a, 410d; *Banq.* 195a; *Fedro* 245e, 252b, 270c; *Parménides* 155d, 164b, etc.); "habla, lenguaje" (*Apol.* 27b, etc.); "razonamiento" (*Critón* 46b, *Eutifrón* 8a, 15b; *Alcibíades I* 116c, 125b; *Cármides* 160b; *Lisis* 213a, 222e; *Hipias Menor* 365e, 374d; *Protágoras* 324c; *Gorgias* 457a, 476c; *Banq.* 185a; *Fedro* 254d, 272b, etc.); "dar razón" (= *didónai lógon*) (*Cármides* 165b; *Laques* 187c; *Prot.* 339a; *Gorgias* 501a; *Crátilo* 426a; *Banq.* 202a, etc.); y, más raramente, "doctrina", "norma", como en *Cármides* 156c ("Es en función de este *lógos* que [ciertos médicos] someten todo el cuerpo a un régimen"; ver también 173e), "fórmula" (*Laques* 194b; *Prot.* 333a), e incluso "tesis" (*Eutidemo* 285e, 288e; *Crátilo* 429d; *Fedro* 270a, 272c; *Parménides* 128c).

10. Se les atribuye los extravagantes juegos de palabras conocidos como "el mentiroso", "el cornudo", "el calvo", etcétera.

heredará esta posición y la hará extensiva a su "lógica". Heráclito había ya sostenido que si la realidad es un *kósmos*, es decir, un todo ordenado armoniosamente, es porque existe una unión entre sus partes, y llamó precisamente *lógos* a la fórmula que describe ese equilibrio. De haber conocido a Platón, hubiese podido decir que esa unión es posible porque las cosas (todo: *pánta*) tienen la posibilidad de comunicar, y por eso son una sola cosa *(hén)*. Inversamente, Platón hubiera podido encontrar un antecedente de la antítesis mismo-diferente en una (ya que son tres) de las citas de Heráclito sobre el río: "Alrededor de quienes entran en *los mismos* ríos, aguas *diferentes y diferentes* fluyen" (fr. 12). El río es a la vez el mismo *(autoîsin)* porque participa de lo Mismo, y es otro porque su agua es siempre diferente *(hétera kaì hétera)*.

El pasaje consagrado a la tarea del dialéctico describió con lujo de detalles los tipos de uniones posibles entre los géneros. Cuando las Formas realmente comunican, están "ligadas" (adjetivo éste que tiene la raíz de *lógos*; volveremos a ocuparnos en detalle de la etimología de la palabra) y en ese caso Platón habla de *sumplo̱ké̱*, "entrelazamiento". He aquí las palabras del Extranjero: "El discurso *[lógos]* surgió *[gégonen]*, para nosotros, del entrelazamiento *[sumplo̱ké̱]* mutuo de las Formas" (259e5). Si bien no se trata, en realidad, de una verdadera definición (ya que sólo se trata de proclamar el origen del *lógos*), este pasaje, como es de imaginar, fue objeto de múltiples interpretaciones. Antes de analizar el texto en sí, digamos que no deja de extrañar la construcción pronominal "para nosotros" *(he̱min)* y el perfecto "surgió". Nuestra interpretación es la siguiente. A diferencia de los otros temas del diálogo, en especial la teoría sobre el no-ser, Platón no da a entender que presentará una novedad respecto del discurso. Es verdad que se olvida de que es el Extranjero quien habla (en realidad, el "nosotros" tendría que referirse a los habitantes de Elea), pero tanto el pronombre como el verbo podrían aludir a un tema ya tratado por ellos con anterioridad. Por esa razón la respuesta de Teeteto es afirmativa: "Es verdad" *(ale̱thé̱)*.

No veremos en detalle la abundante literatura que se dedicó a las dos líneas recién citadas. Como es de imaginar (ya Platón había hecho lo mismo con sus antecesores), hay una "lucha de gigantes" entre quienes subrayan el carácter ontológico de la filosofía de Platón y quienes lo consideran una suerte de antecedente de la filosofía analítica. Estos últi-

mos, en general, interpretan el pasaje como si se tratara de una suerte de analogía: las palabras se combinan de la misma manera que las Formas, y sólo se trataría de relaciones entre conceptos y nociones. Nosotros, que pertenecemos al otro grupo, creemos que la definición debe interpretarse como parte de la filosofía de Platón en general: todo lo individual es una imagen o una imitación de una "realidad realmente real" que lo garantiza. Pero dentro de esta interpretación "ontológica" del pasaje, creemos que Platón sugiere que el discurso (que, como veremos, "combina" nociones), se inspira en el entrelazamiento de las Formas, lo cual no supone que haya una Forma de "Teeteto" en el *lógos* "Teeteto vuela".

Decimos esto porque, tomada la definición literalmente, será difícil justificar frases que se refieren a individuos, y no a Formas. Todo tipo de explicaciones se han propuesto (por ejemplo, en el caso de "Teeteto está sentado", que "Teeteto" representa la Forma Hombre, o la Forma Hombre-reposándose", etc.). Quizá la opinión más sensata al respecto sea la de Cornford (1983: 273): "Todo juicio debe contener, por lo menos, una Forma" para que sea significativo. Según Kenneth M. Sayre (1983: 235), Platón sugiere que es la verdad o la falsedad del juicio la que depende de la combinación de las Formas. Cuando lleguemos al pasaje en el que presenta este ejemplo, veremos cómo puede interpretarse. Por el momento, quizá convenga adoptar la interpretación de Arthur L. Peck (1962: 58), quien, basándose en una frase que el Extranjero dirá a continuación, observa que Platón se refiere en realidad a la *existencia* del discurso (*gégone* significa no sólo "surgir" sino también "producirse", "nacer"), que no existiría si no hubiese relación entre las Formas (sin que ello presuponga que reproduce tales relaciones).

El Extranjero justifica luego que se haya criticado a quienes niegan todo tipo de combinación entre las cosas, ya que, "para nosotros, el discurso existe como uno de los géneros de los seres" *(tôn ónton hén ti genôn)* (260a5). El significado de la frase no deja lugar a dudas: el discurso es uno de los géneros existentes, es decir, simplemente algo que realmente existe. Algunos autores creyeron encontrar acá la presentación de un sexto género, aparte de los tres considerados mayores y de lo Mismo y lo Diferente, pero no es así: los cinco son géneros, pero no "de los seres", sino géneros que son. En la página 257e Platón utilizó en dos ocasiones la expresión *ti tôn ónton*, "uno de los seres", para referirse a la antítesis

que se lleva a cabo precisamente entre uno de los seres y otro. No puede excluirse que esta reivindicación del discurso como algo existente, que parece obvia, sea una respuesta a la negación del *lógos* por parte de Gorgias. Y, como corolario, el Extranjero agrega una verdadera declaración de principios: "Privarnos de éste, que es lo más importante, sería privarnos de la filosofía" (260a6). Más aun: "Si negamos la existencia del discurso, no seríamos siquiera capaces de hablar",[11] lo cual ocurriría si se dijera que nada se mezcla con nada.

Llegado a este punto, Teeteto no comprende por qué hay que ocuparse ahora *(nûn)* del discurso. El Extranjero se lo explica: recién ahora, cuando se ha llegado a justificar la existencia del no-ser,[12] es lícito preguntarse si puede mezclarse *(meígnutai)* con el pensamiento[13] y con discurso, porque, si no es así, "es necesario que todo *[pánta]* sea verdadero; en cambio, si se mezcla, se produce un pensamiento y un discurso falsos *[pseudḗs]*, pues lo falso en el razonamiento *[dianoíai]* y en los discursos consiste en juzgar y en decir lo que no es *[tà mḕ ónta]*" (260c1). Y a continuación se pone en relación la posibilidad de que haya discursos falsos con la sofística: "Pues, si existe lo falso, existe el engaño *[apátē]*, y, cuando hay engaño, todo se llena necesariamente de imágenes *[eidṓlōn]*, de copias *[eikónōn]* y de apariencias *[phantasías]*" (260c7), que es el territorio donde se aloja el sofista. Evidentemente, éste dirá que "lo falso no existe, pues no se puede ni pensar ni decir algo que no es, dado que el no-ser no participa de manera alguna de la realidad *[ousía]*" (d2).

Pero un largo camino separa el momento en que se tuvo que confesar que era "extremadamente difícil" admitir que lo falso pueda pensarse o

11. La definición de Aristóteles del ser humano ("el hombre es el único ser vivo que tiene *lógos*", *Política* I.2.1253a10) parece inspirarse en esta frase. De más está decir que traducir *lógos* por "razón" es un anacronismo: Aristóteles dice que el ser humano posee la capacidad de hablar, y no sólo de emitir sonidos, como otros seres vivos.

12. Una frase que completa este párrafo confirma que, como vimos oportunamente, el no-ser que se descubrió no es sino lo Diferente: "El no-ser se nos mostró como un género *entre los otros*" (260b7).

13. La palabra griega es *dóxa* que, obviamente, significa "opinión", pero en varios pasajes del *Sofista* no tiene el sentido de una apreciación o punto de vista opuesto al conocimiento riguroso, sino que, coordinada con el verbo "decir", se refiere, *grosso modo*, a "pensar y decir". Era ya el caso en la página 236e4, en un contexto similar, cuando el Extranjero había observado que "es difícil admitir que decir y pensar *[doxázein]* lo falso pueda ser real". Así traduce Cornford (1983: 273) *thought*.

decirse, y la etapa actual. "Pero ahora *[nûn]*, éste [= el no-ser] se muestra participando del ser, de tal modo que [el sofista] ya no podrá luchar del mismo modo. Dirá que ciertas Formas participan del no-ser, pero que otras no, por ejemplo, el pensamiento y el discurso, y como éstos no pueden referirse a lo que no es, entonces la técnica de hacer imágenes y la de [fabricar] apariencias, en las que decíamos que él se encontraba, no existen en absoluto" (260d5).

Una nueva tarea se impone: estudiar qué son el discurso *(lógos)*, el pensamiento *(dóxa)* y la apariencia *(phantasía)* para ver qué comunicación *(koinōnían)* tienen con el no-ser y demostrar así que lo falso existe. "Y, si el sofista queda atrapado, lo acusaremos y, si debemos absolverlo, ya lo atraparemos en otro género" (261a1).

(b) La teoría platónica del discurso

Teeteto recuerda que ya al comenzar las tentativas por "cazar"[14] al sofista se sabía que la tarea no iba a ser fácil, y la experiencia demostró que hubo que atravesar gran número de obstáculos,[15] que parecen continuar todavía. En efecto, una vez franqueado el más difícil, que consistió en negar que el no-ser no existiera, uno nuevo aparece: hay que demostrar ahora que lo falso (que supone la existencia del no-ser) se encuentra en el discurso y en el pensamiento. "A este paso, dice Teeteto, no llegaremos nunca al término *[péras]* del camino..." (261b3).

"¡Coraje, Teeteto!", responde el Extranjero: "Hay que seguir yendo siempre hacia adelante, por poco que se avance [...] Lo que nos espera es fácil y de poca importancia" (261c3). Esta reflexión del Extranjero no deja de sorprender, ya que se tratará nada menos que de solucionar un problema que el mismo Platón no pudo resolver hasta entones: la justificación de lo falso en el pensamiento y en el discurso; y tampoco es fácil comprender la respuesta de Teeteto: "Bien dicho".

Platón propone aplicar a los nombres *(onomátōn)* la misma investiga-

14. El diálogo abunda en expresiones que presentan al sofista como una presa a atrapar, presa que suele esconderse en las oscuridades del no-ser.

15. Téngase en cuenta que el término griego para "obstáculo" o "barrera" es *próblēma*, literalmente "lo que está arrojado *[bállō]* delante *[pro]*".

ción *(episkepsómetha)* llevada a cabo respecto de las Formas y las letras: ella había consistido en averiguar qué Formas y qué letras podían combinarse entre sí y cuáles no, y ya de entrada Teeteto afirma rotundamente que es evidente que hay nombres que se acuerdan *(sunarmóttei)* con otros, y otros no (261d8). El Extranjero precisa la cuestión: "Se combinan aquellos que son mencionados en serie *[ephexês]* y que ponen algo en evidencia [o "que muestran algo": *deloûnta ti*], y no se combinan aquellos cuya sucesión nada significa *[semaínonta]*" (e1). Teeteto no comprende muy bien el sentido de estas palabras ("¿Qué quieres decir con eso?", pregunta), y el Extranjero, con un dejo de ironía socrática, le responde: "Lo que creía que tú suponías cuando estabas de acuerdo conmigo" (e4). Nosotros no sabemos qué suponía Teeteto, pero podemos decir, en su defensa, que su pregunta se justifica plenamente. Veamos por qué.

A primera vista, son las nociones de "mostrar" y de "significar" que parecen desorientar a Teeteto. Como observara Julius M.E. Moravcsik (1958: 536), la frase "Teeteto vuela" responde a la definición del Extranjero, pues "muestra" y "significa" algo... pero es falsa, mientras que la búsqueda que comienza concierne a la verdad o falsedad del discurso. El Extranjero se limitó a presentar una suerte de definición del "sentido" de una frase (= unión de nombres) sin relación alguna con la verdad o la falsedad. Evidentemente, todo se va a aclarar en los párrafos siguientes.

En la frase lacónica con la que el Extranjero comienza esta nueva etapa se encuentra la verdadera teoría platónica del discurso, a la que no se le dio hasta ahora la relevancia que merece: "Nosotros poseemos un género *[génos]* doble *[dittón]* para exhibir la realidad *[ousía]* mediante la voz" (261e4): el nombre *(ónoma)* y el verbo *(hrêma)*. Los términos del discurso expresan la realidad. Esto significa que las paradojas derivadas de la posibilidad (hipotética) de decir algo que no sea no forman parte de los problemas que conciernen al discurso. En ese caso, como Platón lo demostró cuando se propuso buscar "algo" que no sea, dijo que en ese caso directamente *no hay discurso.* Así y todo, es curioso comprobar que una teoría avanzada en la parte aporética del diálogo, cuando se intentó, en vano, refutar a Parménides, encuentre acá su verdadero fundamento.

Y a continuación el Extranjero describe la función que cumple cada parte del género doble: el verbo es la parte que exhibe *(déloma)*[16] las ac-

16. El término está en relación con el verbo *déloo*, "mostrar".

ciones (262a3) y el nombre es el signo de la voz *(sēmeîon tēs phōnēs)* que se aplica a quienes las producen (a6). Esta concepción de Platón influyó directamente a su discípulo Aristóteles, quien agregó precisiones originadas en su propia filosofía. Un pasaje de *De la interpretación* establece el fundamento del carácter expresivo del *lógos*: "Los sonidos de la voz *[phōnḗ]* son los símbolos de las afecciones del alma" (16a3). "Símbolo", como término filosófico,[17] significa que una cosa reemplaza a otra. La voz, para Aristóteles, está unida convencionalmente (pues todo depende del pueblo al que uno pertenece) a una afección del alma, o sea la reemplaza, es su "símbolo". Pero, a su vez, "lo que se escribe *[tà graphómena]* [es el símbolo] de la voz" (a4).

Estas tres etapas (afección o estado del alma, voz, símbolo escrito) se concretizan, siempre en Aristóteles, en el nombre *(ónoma)* y en el verbo *(hrēma)*. El nombre es una voz *(phōnḗ)* significativa *(sēmantikḗ)* que podríamos denominar "estática", ya que está como fuera del tiempo, por ejemplo, "hombre". Sus componentes son elementos *(stoikheía)* no significativos ("letras" sonantes, semisonantes, no sonantes):[18] es su reunión la que produce una significación. El verbo, en cambio, es una voz significativa con alusión al tiempo, por ejemplo, "corre" (*Poética* XX.1457a10-15).

Volvamos al texto del *Sofista*. Nada hay que aclarar respecto de la noción de "nombre". Su significación es clara y distinta, y corresponde a nuestro "sustantivo", y, en una frase, al sujeto. El término que hemos traducido por "verbo" *(hrêma)*, en cambio, puede ser objeto de discusión, pues en otros pasajes del *Sofista* Platón parece darle otro sentido, ya que llama *hrêma* al adjetivo "grande" (*méga*, 257b7) y al indefinido "algo" (*ti*, 237d2). Según Moravcsik (1962: 62), los términos no son importantes, ya que Platón dice claramente que se trata de un agente y de una acción, y que *hrêma* retoma la noción de "afectar" de la definición del ser como

17. Como la inmensa mayoría de los términos utilizados por los filósofos griegos, *súmbolon* es una palabra corriente en época de Aristóteles. Ella se refiere a una parte de un objeto (en general, una moneda o una medalla) que sólo tiene sentido cuando se junta con lo que le falta. El *súmbolon* solía utilizarse para consolidar una amistad (entre dos poseedores de una parte del objeto), o el reconocimiento seguro de una persona por parte de otra, si ambas tenían en su poder los fragmentos complementarios del objeto. En todos los casos, *súmbolon* alude a "otra cosa" que no es él, pero que está en relación con él.

18. Una explicación detallada se encuentra en *Poética* XX. Utilizamos la excelente traducción de Eduardo Sinnot (Buenos Aires, Colihue, 2006).

posibilidad de actuar o de ser afectado. De un modo mucho más libre, Lambertus M. de Rijk (1986: 198) propone traducir *hrêma* por "atributo" ya que, según él, el término incluye todo tipo de predicado que se pueda atribuir a algo.

No obstante, no bastan nombres y verbos para que haya discurso. Éste no se produce "a partir de nombres dichos por sí solos y mencionados en forma continuada *[ephexê̱s]*, ni tampoco de verbos enunciados separadamente de los nombres" (262a9). No hay discurso, por ejemplo, "cuando se dice «camina corre duerme» y otros verbos que significan *[se̱maínei]* acciones, aunque se los diga en serie"[19] (b5), ni tampoco "cuando se dice «león ciervo caballo»[20] y se mencionan aun otros nombres de los autores de aquellas acciones" (b9). La explicación de la ausencia de discurso en estos casos merece citarse *in extenso*: "Ni en este caso ni en aquél lo pronunciado enunciará acción o inacción, o la realidad *[ousía]* de un ser o de un no-ser, hasta que no se mezclen los verbos con los nombres. Recién en ese caso hay acuerdo, y el primer entrelazamiento *[sumploké̱]* produce directamente el discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos" (262c3), por ejemplo, "[el] hombre aprende".[21]

Un discurso mínimo como éste (para nosotros, hoy, sujeto y verbo) contiene una riqueza inimaginable, que le permite ser el fundamento de la filosofía, ya que, como Platón dijo, "privarnos de él equivaldría a privarnos de la filosofía" (260a7). El Extranjero enumera las propiedades de este *lógos*, incluso mínimo: "Al entrelazar *[sumpléko̱n]* verbos a los nombres, exhibe [algo] acerca de los seres, o de lo que se produce, o se produjo, o se producirá,[22] y no sólo los nombra *[onomázei]*, sino que también los precisa *[peraínei]*" (262d2).[23] Esta última aclaración es de gran impor-

19. El hecho de ser mencionados "en serie" (*ephexê̱s*) era una condición para la combinación entre los nombres.

20. No hemos colocado comas entre los términos para resaltar que se trata de una secuencia.

21. En griego, sólo dos palabras.

22. Arangio-Ruiz (1951: 213, n. 450) observa que la mención simultánea del verbo "ser" y de "devenir" (*gínnomai*, tres veces) demuestra que ya no hay distinción entre estos dos dominios.

23. Literalmente, las "delimita" (el verbo *peraíno̱* está en relación con *péras*, "límite"). El verbo, en el campo de la retórica, se utiliza cuando se llega al final de un discurso. Las traducciones francesas utilizan en general el verbo *arrondir*.

tancia porque los nombres "sueltos" sólo informan de sí mismos, pero no son ni verdaderos ni falsos. Es lo que Platón dice en un pasaje del *Crátilo* en el que se ocupa de la eventual verdad o falsedad de los nombres, y las niega, porque un elemento de un todo (sólo nombre o sólo verbo) sólo puede ser nombrado (y por eso el Extranjero acaba de decir que el *lógos*, que supone más de un nombre, no sólo "nombra").

En el pasaje del *Teeteto* conocido como "el sueño de Sócrates" Platón se refiere a los elementos aislados y dice claramente: "De los elementos primeros, de los cuales estamos compuestos [...] no es posible decir nada, ni que son ni que no son, pues, para ello, habría que agregarles el ser o el no-ser" (201e). Y, respecto de los nombres, en el *Crátilo*, Platón dice claramente que el nombre "enuncia" *(légei)* tanto lo falso como lo verdadero,[24] pero no que es verdadero o falso. Recién cuando hay entrelazamiento surge una significación ("sentido" es una de las múltiples significaciones de *lógos*. La fórmula *lógon ékhon*, que abunda en los textos no sólo filosóficos sino también científicos, significa "tener sentido"), porque en ese momento una multiplicidad dispersa (incluso si se trata sólo de dos términos) encuentra sus límites, e incluso se la puede definir (recuérdese que "de-finir" significa "poner límites", *finis* en latín).

La frase con la cual el Extranjero completa su definición nos pondrá directamente en relación con la etimología de *lógos*: "Es por eso que decimos que *da cuenta [légein]*[25] y no sólo que nombra, y para este entrelazamiento proclamamos el nombre de discurso *[lógos]*" (262d4). Si hemos recurrido a las bastardillas para la hipotética traducción *da cuenta* es porque resulta imposible presentar un equivalente literal de *légein* en este pasaje.[26] La traducción habitual del verbo por "decir" ("...y por eso decimos *que dice* y no sólo...") no hubiese rescatado el verdadero guiño que Platón hace al lector para recordarle el uso concreto del verbo que, ya desde Homero, cohabitó con un uso declarativo, que es el que finalmente se impuso. Esta frase merece una explicación.

Como es sabido, en el texto griego más antiguo conservado, los poe-

24. Traducción que resulta de adoptar como texto los manuscritos B y T, en vez de W, fuente de un error que se encuentra en todas las traducciones. Al respecto, véase Cordero (2005: 22).

25. Otra traducción posible hubiese sido "comunica".

26. El verbo que más se aproxima es, en francés, *raconter*.

mas de Homero[27] (en los cuales, suponemos, se utilizó *légein* con el significado que poseía en el momento), se recurre al verbo en treinta y dos ocasiones, y, como si se lo hubiera hecho *ex profeso*, dieciséis veces *légein* tiene como objeto directo realidades materiales, y por eso se suele hablar de un uso concreto (si bien dicotomías como "concreto/abstracto" son posteriores) y en otras dieciséis posee valor "declarativo". Platón alude al primer caso, en el cual el verbo tiene el sentido de "reunir", "coleccionar", "juntar", pero no al azar, sino siempre según un criterio.[28] Con el paso del tiempo esta noción de "criterio" se fue privilegiando, hasta llegar a "razonamiento" y, recién con los estoicos (evidentemente, después de Platón) a "razón".

Pero también ya en los poemas homéricos hay otros dieciséis casos en los que se alude a la reunión, combinación o colección de "palabras" (o sea, algo no material), para expresarlas oralmente, y en esos casos el verbo significa "decir", pero siempre de manera significativa, según un criterio.[29] Emitir con la voz los sonidos "bla bla", para un griego, no es "decir". Este significado es el que finalmente se impuso. Pero cuando se agrupan palabras, se habla, se enuncia, se dice, y también *se cuenta*. En este último caso, el de "contar", la función única de *légein* deviene evidente, ya que para narrar una historia deben agruparse acontecimientos, datos. Tanto es así que una frase del comienzo del Libro v de la *Odisea* suele traducirse de dos maneras diferentes: "Atenea, al alba, *lége* las desdichas de

27. No hace falta aclarar que la *Ilíada* y la *Odisea*, elaboradas a lo largo de casi cuatro siglos, recién fueron puestas por escrito cuando el pueblo griego adoptó la escritura, alrededor de comienzos del siglo VIII, y que tal vez el "erudito" que ordenó los materiales, y que quizá fue el escriba que los copió, pudo llamarse Homero.

28. Veamos sólo unos pocos ejemplos. En *Ilíada* VIII.507 Héctor ordena a sus tropas *légesthe* provisiones y leña; en XI.755, los vencedores *légontes* las bellas armas del enemigo; en XXIII.239, XXIV.793 y en *Odisea* XXIV.72, se trata de *légomen / légonto* huesos; y en *Odisea* XXIV.224 la tropa *léxontes* piedras para reforzar las murallas.

29. Veamos algunos ejemplos: en *Ilíada* II.222 Tersites *lég'* ["dijo"] calumnias contra Agamenón; Néstor en *Iíada* II.345, Idomeneo en XIII.292, Eneas en XX.244, Telémaco en *Odisea* III.240 y Atenea en XIII.296 dicen: "Dejémonos de *legómetha*" ("hablar", "discursear"). En *Ilíada* XIII.275, Idomeneo pregunta a Merión: "¿Por qué me *légesthai* ["me hablas"] así?". Otros ejemplos: *Odisea* XV.487, *légon* ("contando") los males; XIX.203, *légon* mentiras; XII.165 y XIV.362, *légon* las cosas detalladamente; XIV.197, *légon* las desventuras; XI.374, Alcinoo pide a Ulises que *lége* ("cuente") sus aventuras; XXIII.308 Ulises *éleg'* ("contó") todo a Penélope; y, finalmente, en XI.151, el alma de Tiresias *élexen* ("proclamó") sus oráculos.

Ulises" a los dioses (v.5). Algunos traductores eligen "narra"; otros prefieren "enumera". Para un griego no hay ambigüedad alguna, ya que él conoce la significación de *légein* en este contexto; el problema sólo es tal para el traductor, que debe "e-*leg*-ir" el equivalente de *lége* en su lengua.

Si dejamos de lado el verbo *légein* y analizamos el caso directamente de *lógos*, siempre en los poemas homéricos, vemos que los dos únicos casos en que la palabra aparece se refiere, en plural, a un conjunto de palabras que "cuentan" historias (podemos incluso decir "cuentos") o que fueron cuidadosamente "elegidas" por el locutor para producir un efecto especial. Veamos ambos casos.

A mediados del canto XV de la *Ilíada*, "Homero" relata que Patroclo, que había recibido de parte del centauro Quirón la receta para elaborar una suerte de ungüento capaz de curar las heridas, se lo aplica a su compañero Eurípilo, quien había recibido un flechazo en la nalga, y –suponemos– a falta de anestesia, y para que el herido "piense en otra cosa", "lo «sacia» con *lógoi*" (XV.393). El verbo *térpo̲*, que hemos traducido por "saciar", está utilizado metafóricamente. Su sentido literal es el de "atiborrarse de alimentos", pero también "regodearse" (ya que el exceso produce cierto placer), e incluso "regocijarse". Podemos inferir, sin correr el riesgo de equivocarnos demasiado, que este agregado que el poeta añade a la cura puramente física que ejerce Patroclo es una suerte de complemento psicológico-emotivo: para que Eurípilo olvide momentáneamente el dolor provocado por la extracción de la flecha, Patroclo le cuenta "cuentos", historias, es decir, pronuncia palabras reunidas según un criterio, con una finalidad, que es el significado de *lógos*.

La segunda aparición de *lógos*, siempre en plural, en los poemas homéricos, se lleva a cabo en la *Odisea*. En una de las numerosas escalas de Ulises, la ninfa Calipso desea conservarlo como esposo (I.15) y, para hacerle olvidar a Ítaca, "lo seduce *[thélgei]* continuamente mediante *lógoi* melifluos *[malakoîsi]* y seductores *[haimulíoisi]*" (I.56). Como dijimos al ocuparnos del escueto *lógoi* de la *Ilíada*, este pasaje de la *Odisea* resuelve varias de las incógnitas. En este caso no hay que hacer esfuerzos imaginativos para captar el objetivo de la actitud de Calipso: se trata de hacer que Ulises se olvide de su patria (... y de su mujer). En función de su objetivo, ella elige palabras que, como en el caso de Patroclo respecto de Eurípilo, lo "anestesiarán". Suponemos que no se trata en este caso

forzosamente de historias o de relatos; basta con elegir términos que sin duda despertarán en Ulises sentimientos que nada tendrán que ver con un eventual patriotismo. Los dos adjetivos elegidos por Homero se adaptan al fin esperado: son "melifluos", "melosos", "dulces", "acariciantes", y, además, son "insinuantes", "seductores". Mediante este tipo de *lógoi* Calipso pretende "seducir", incluso "embrujar", "fascinar" a Ulises. Calipso tuvo que elegir unas palabras y dejar de lado otras, y aparentemente su elección fue afortunada ya que, para que Ulises pudiera escapar a su hechizo, Zeus tuvo que enviar a Hermes para que, como antídoto, le preparara una droga (*phármakon*, x.302) capaz de convencerlo de continuar su viaje de regreso.

En función de estos ejemplos hemos preferido traducir *légein* en nuestro pasaje del *Sofista* por "dar cuenta", que retoma el sentido etimológico del verbo y lo adapta al contexto del discurso filosófico. Además, la significación de *légein* como "estar contado entre" se encuentra también en Jenofonte, en época de Platón (*Económico* 11.20). "Dar cuenta",[30] en el *Sofista*, supone exponer de qué manera un agente (nombre) actúa (verbo).

En la noción de *lógos* como discurso, entonces, está presente la idea de reunir, de poner en relación unas cosas con otras, lo cual corresponde, como vimos, a la definición del ser como posibilidad de comunicación (cuya pista seguimos retroactivamente hasta Heráclito). Si recurrimos a un verbo que tiene la misma raíz de *lógos*, modificada al pasar por el latín, podemos decir que el discurso no sólo nombra sino que "liga" nociones. En realidad, incursionar en el campo de las etimologías, en especial en lo que concierne a las raíces, es peligroso: se trata de un terreno minado. En general, se considera como un postulado indiscutible, por un lado, que las raíces nunca se modifican, pero luego suelen proponerse ejemplos de raíces que son "afines" o que están "emparentadas" con otras, sin aclarar si el parentesco debe entenderse como la modificación de una raíz original o como una semejanza accidental. En el caso de *lógos*, el mismo Platón no duda en relacionarlo con el verbo *légein*.[31] Si esto es así, como la raíz de *légein* es *leg-*, ella estaría "emparentada" con la raíz *log-* de *lógos*. Según

30. En griego moderno se usa *lógos*, entre otras cosas, para "cuenta bancaria".

31. El *Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott dice escuetamente: "*lógos*, verbal noun of *légō*".

Pierre Chantraine (1974: 624), en *lógos* está presente la raíz *leg-*, "con el vocalismo «o»" (o sea, como *log-*). Émile Boisacq (1916: 563) dice directamente: "*légein*, raíz *leg-*, de donde [proviene] *lógos*", y Henri Fournier (1946: 217), más explícitamente, afirma que "*lógos* conserva, en [dialecto] ático, los valores racionales de la raíz *leg-*". En todos los casos su sentido es, como vimos, "reunir", "coleccionar", "juntar", siempre según ciertos principios.

Esta raíz, con la misma significación (a veces como *lig-*), reaparece en latín. Se la encuentra en *lex*, *legis* (una *ley* une fenómenos), en *legio* (una *legión* es un grupo homogéneo de soldados), en *ligare* (ligar, unir), en *intel-leg-entia* (la *inteligencia* es la capacidad de *ligar* nociones), etc. Y, finalmente, otro tanto ocurre con el castellano: e-*leg*-ante es alguien que e-*lig*-e con un criterio la ropa que se pone, "*lec*-ción" es un conjunto de palabras coherente, con sentido, etcétera.

Una vez definida la función del discurso (unir nociones y, como consecuencia, dar cuenta de algo), el Extranjero completa su definición y, en un segundo momento, se va a interesar en su "calidad" (como veremos en el próximo apartado). El primer complemento que agrega a lo dicho es el siguiente: "Es necesario que el discurso, en tanto sea discurso, lo sea de algo *[tinós]*; es imposible que no [lo] sea de algo" (262e6). En 262d2 se dijo ya que ese "algo" son "los seres, o de lo que se produce, o se produjo, o se producirá". Además, el discurso debe ser de una cierta calidad *(poión)* (o "de un cierto tipo"), y el Extranjero propone un ejemplo que respeta todo cuanto se dijo hasta acá: en ese ejemplo se tratará de un discurso *(lógos)* que reúne *(suntheís)* una cosa *(prâgma)* y una acción *(práxis)* mediante un nombre y un verbo, y, además, es "de algo":[32] "Teeteto reposa".[33] El hecho de que "Teeteto" sea el sujeto de la frase no supone que, al ser "de él", el esquema sea sólo válido para seres humanos. El sujeto hubiera podido ser "el caballo" en una frase de tipo "el caballo galopa", o "el río" en el caso de "el río fluye". El "de" significa que el verbo va a exponer

32. Una traducción más elegante hubiese sido "sobre algo", pero el resto de la demostración va a distinguir, precisamente, el genitivo "de algo" de la fórmula temática "sobre algo".

33. Evidentemente, la frase *Theaítetos káthetai* significa "Teeteto está sentado". Hemos violentado el sentido (a) para evitar las confusiones que podrían surgir si se interpretara la frase como predicativa, no "S es" sino "S es P", y (b) para conservar el carácter de discurso mínimo: dos palabras, si bien Teeteto dice que es *métrios*, "mediano".

"algo" que pertenece al sujeto; en el caso de Teeteto, que está en estado de reposo.

En la pregunta que el Extranjero formula a continuación hay una novedad: el discurso no es sólo "de algo", sino también "sobre algo" *(perí)*. Este detalle será decisivo cuando se trate de justificar el discurso falso. El ejemplo propuesto, entonces, es un discurso "de" Teeteto (podemos suponer que es así porque él es el sujeto) y "sobre" Teeteto (pues dice algo sobre él). La acción o el estado que se atribuye al sujeto se expresa mediante *perí* ("acerca de", "sobre") porque le pertenece sólo en ese caso, pero puede ser reemplazado por otro. Prueba de ello es la frase siguiente (que luego será calificada como un discurso de otro tipo): "Teeteto, con quien ahora *[nûn]* estoy hablando, vuela". También éste, dice Teeteto "no es de nadie excepto de mi *[plḕn emón]* y sobre mí *[perì emoû]*".

Pero ocurre que cada discurso es de una calidad diferente: uno es falso y el otro es verdadero (263b3). De esto nos ocuparemos en el próximo apartado.

(c) El discurso verdadero y el discurso falso

El discurso puede ser tanto verdadero como falso. Ahora bien, ¿qué requisitos tiene que reunir un discurso para ser calificado de verdadero o falso? La respuesta que propondrá el Extranjero no dejará de sorprender... en un primer momento. Ya veremos por qué.

Comencemos por la definición del discurso verdadero: "Dice, sobre ti *[perì soû]*, las cosas *[tà ónta]* tal como son *[hō̱s éstin]*"[34] (263b4). Esta definición del discurso verdadero retoma *casi* literalmente definiciones anteriores, todas condicionadas por una concepción absoluta del hecho de ser, que no admitía no sólo su contrario sino tampoco algo diferente de él (así interpretaban a Parménides Platón y sus contemporáneos, es decir, en función de esquemas melisianos). Es así como la verdad quedaba atrapada en una red de la que no podía liberarse, porque si el discurso dice las cosas como son, todo discurso es verdadero.

Recordemos la definición de Antístenes, que comentamos en el ca-

34. Se podría traducir también "cómo están las cosas", ya que se trata de exponer un "estado de cosas".

pítulo 1 (b) de la segunda parte: "El *lógos*, dice Antístenes, muestra lo que era o lo que es". Consecuente con esta concepción, para Antístenes, como lo que es verdadero es "el ser", la verdad consiste en decir lo que es. El filósofo neoplatónico Proclo conserva esta cita de Antístenes:

> Antístenes decía que todo *lógos* dice la verdad *[alētheuei]*.[35] En efecto, quien habla dice algo *[ti légei]*, y quien dice algo, dice algo que es *[tò ón légei]*; por consiguiente, al decir lo que es *[tò ón]*, dice la verdad. De lo cual se deduce que es imposible no decir la verdad, o sea mentir. (*Comentario al* Crátilo *de Platón* 37)

Nadie refutó esta tesis de Antístenes, y tampoco se llegó a demostrar la tesis contraria: la existencia eventual del discurso falso. Veamos el lugar que ocupa en Platón la tesis de Antístenes (si bien él nunca lo nombra), siempre antes del *Sofista*. Sólo citaremos como ejemplo dos pasajes tomados un poco al azar de diálogos platónicos de la madurez, anteriores a su sesentena. En el *Eutidemo*, en un pasaje que ya analizamos en esta tercera parte, Eutidemo, para defender a su colega Dionisiodoro que ha sido acusado de mentiroso, sostiene:

> El que dice lo que es y las cosas que son, dice la verdad; de manera que si Dionisiodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad, y no te está diciendo mentira alguna". Y como el interlocutor dice que Dionisiodoro "no ha dicho las cosas que son", Ctesipo le replica que "las cosas que no son, no existen". En ese momento toma la palabra Sócrates, quien escuchaba en silencio y dice: "Este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas, no deja nunca da asombrarme [...] En definitiva –porque esto es lo que dice el argumento, ¿no es así?–, ¿es imposible decir lo falso *[pseûdos]* pues, cuando se habla, se dice la verdad o no se habla?".

En un contexto diferente, Platón vuelve sobre la cuestión en el *Crátilo* (429d-e), siempre en la etapa de la madurez, anterior al *Sofista*. Socrates dialoga con Crátilo, quien se opone que se llame "Hermógenes" a Hermógenes ya que este personaje no es "Hijo de Hermes", como su nom-

35. Literalmente, "veridiza".

bre lo indicaría; su oposición se debe a que no se puede decir lo falso, y es falso que Hermógenes sea Hijo de Hermes. Sócrates, una vez más, dice que ése es un argumento que se escucha, tanto hoy como antes. Pero a Crátilo le parece que se dice ahí algo evidente, y pregunta: "¿Cómo, Sócrates, al decir alguien eso que dice, no estaría diciendo lo que es? ¿Acaso no es eso decir falsedades: no decir las cosas que son?". La respuesta de Sócrates revela el estado de espíritu de Platón en ese momento: "Ese argumento es demasiado sutil para mí y para mi edad, compañero". Platón pone la teoría en boca de "los otros", pero no la refuta.

Una manera de refutar esta posición hubiese sido justificar la existencia del discurso (o de la opinión, o del pensamiento) falso. Platón lo hará con éxito recién en el *Sofista*, pero la prueba más elocuente de su interés en hacerlo se encuentra en el diálogo intermediario entre el *Parménides* y el *Sofista*: el *Teeteto*. El intento fracasa, pero, como vimos, este diálogo es una suerte de preparación para el *Sofista*: Platón llega a callejones sin salida que ponen en evidencia que *debe* modificar urgentemente algunos puntos de su filosofía. En el caso de la justificación de lo falso, es la concepción del no-ser lo que debe modificarse.

Veamos someramente los pasajes del *Teeteto* en los que se plantea la cuestión. Una de las respuestas posibles al tema del diálogo, "¿qué es el conocimiento riguroso?" *(epistḗmḗ)* fue la siguiente: el conocimiento es la opinión *(dóxa)*, pero no toda opinión, porque puede haber también opinión falsa. Pero, si esto es así, hay que demostrarlo. Y, a lo largo de trece páginas (de 187d a 200b) –lo cual demuestra que el tema es decisivo para explicar el conocimiento riguroso–, Sócrates propone tres maneras de justificar la opinión falsa,[36] y en los tres casos intenta hacerlo sin recurrir a la noción de no-ser (pues una explicación superficial diría que la opinión falsa opina "lo que no es"), para evitar caer en la red tendida por Antístenes (para quien, como vimos, "es imposible mentir").

(i) La opinión falsa es "otra opinión". Puede ocurrir que quien opina, opine algo que no es verdad, pero que es, porque no se puede opinar lo que no es *(doxázein tà mḗ ónta)* (189b1). En ese caso, la opinión falsa es

36. Se trata de justificar lo *pseûdos*, término que significa tanto "falsedad" como "error" como "mentira". En las traducciones se debe adaptar el término elegido al contexto, problema que evidentemente no existe en griego.

una suerte de "otra opinión" *(allodoxía)*, que se produce cuando hay un cambio en el pensamiento y se toma una cosa que es por otra cosa que también es; por ejemplo, cuando se confunde a Sócrates con Teeteto. Pero una definición del hecho de pensar *(dianoeîsthai)* refuta esta teoría: "pensar es un discurso *[lógos]* que el alma discurre consigo misma y se refiere a lo que está examinando" (189e6) (trad. M. Boeri), y nadie piensa que lo bello es feo. "Es imposible, por lo tanto, que al opinar ambas cosas, uno opine que una cosa es otra" (190d3) (trad. M. Boeri). "Por consiguiente al que no opina dos cosas, ni una de ellas, no le es posible tener «otra opinión» [...] La opinión falsa no parece darse en nosotros ni así ni del modo antes dicho" (190d7) (trad. M. Boeri).

(ii) El segundo intento por explicar la opinión falsa parte del aprendizaje. Supongamos, dice el argumento, que en el alma de cada uno hay un bloque de cera, diferente según los individuos: más grande o más *pequeño*, sólido o dúctil, etc., y que, cuando se ve a Sócrates, esta sensación visual imprime su imagen en el bloque de cera. Y otro tanto ocurre cuando se ve a Teeteto. Y puede suceder que, a la distancia, se haga coincidir la huella de Teeteto, involuntariamente, con la de Sócrates. Hay en ese caso *heterodoxía*, opinión de otra cosa, o sea, falsa. "En ese caso, como un mal arquero [la flecha] se desvía del blanco y yerra, lo que, sin duda, también se denomina «falsedad»" (194a3) (trad. M. Boeri). Pero quien sostiene este argumento, dice Sócrates, podría ser tratado de charlatán *(adoléskhe̲s)*, porque no se dio cuenta de que la opinión falsa surge recién cuando se relaciona la sensación con el pensamiento *(diánoia)*. Cuando se piensa en alguien, se piensa sólo en él. Nadie que piensa un cinco cree que es un siete. La conclusión es la siguiente: "Entonces debemos declarar que opinar falsedades es algo distinto del intercambio del pensamiento con la sensación, pues si ése fuera el caso, nunca podríamos caer en falsedad en el dominio de los pensamientos mismos *[dianoe̲masin]*" (196c4) (trad. M. Boeri). Esta refutación termina con la necesidad de ponerse de acuerdo sobre el significado de "saber" *(epístasthai)*.

(iii) Saber no es el hecho de tener *(héxis)* un conocimiento *(episté̲me̲)* sino su posesión *(ktê̲sis)*. Aparentemente, no hay diferencia. Sócrates ejemplifica con un palomar, de cuyo dueño se puede decir que si "tiene" sus

palomas, es porque las "posee". Pero, en realidad, es el palomar el que las "tiene", y el propietario tiene el poder de atraparlas (pues son sus "posesiones") o de dejarlas cuando le plazca. Lo mismo ocurre con el alma, donde, en lugar de palomas, hay saberes *(epistḗmas)* (197e3), que ella posee. Cuando necesitamos utilizar uno de esos saberes, lo cazamos, como a la paloma... pero podemos equivocarnos y atrapar otro saber. "En cambio, cuando uno atrapa al saber que se proponía atrapar, no incurre en falsedad y en ese momento opina lo que es. Así resulta que hay tanto opinión verdadera como falsa" (199b7) (trad. M. Boeri). Pero aparece un obstáculo: quien opina falsedades no atrapa el saber sino la ignorancia, y ¿cómo es posible que alguien que sepa qué es el saber y qué es la ignorancia tome a uno por la otra? Imposible.

Ya dijimos en su momento que el *Teeteto* cumple la función de una suerte de razonamiento por el absurdo respecto de las Formas. El *Parménides* había concluido, después de torturarlas, que sin las Formas no hay ejercitación dialéctica, *ergo*, no hay acceso al conocimiento. El *Teeteto* lo demostró por el absurdo: todos los intentos de alcanzar el conocimiento *sin* las Formas fracasaron. Otro tanto ocurre con la noción de falsedad. El discurso o la opinión falsos tienen como objeto el no-ser (y por eso son imposibles). El *Teeteto* intentó demostrar, por el absurdo, que se puede explicar la falsedad sin recurrir al no-ser, y no lo consiguió. Es así como derivó a la conversación que tendría lugar al día siguiente (vimos que la frase final del *Teeteto* anuncia la frase inicial del *Sofista*) la búsqueda de la solución: si el discurso falso tiene como objeto el no-ser... se impone modificar el estatus del no-ser. Al llegar al pasaje que estamos analizando, el Extranjero podría decir, como un general victorioso: "Misión cumplida".

Retomemos el análisis del *Sofista*. Cuando comentamos la definición del discurso verdadero afirmamos que Platón decía *casi* lo mismo que siempre había dicho, pero no exactamente lo mismo, porque había una novedad, el agregado de "sobre ti": el discurso verdadero "dice, *sobre ti [perì soû]*, las cosas tal como son". Esta novedad introduce un cambio fundamental.

El cambio a que aludimos se fue preparando paulatinamente, y varias de las novedades parciales que fuimos encontrando a lo largo del cami-

no fueron anunciando esta etapa, la justificación del discurso falso, que, como sugerimos, es, a nuestro parecer, la verdadera finalidad del diálogo. Al admitir que el no-ser cuya existencia se llegó a justificar no es un no-ser absoluto, contrario al ser, sino un ser no-ser parcial, válido sólo en el ámbito de la predicación (es decir, un no-ser que "no es... X"), Platón, *en lo que concierne al discurso*, relativizó también la noción de verdad. En el pasaje consagrado al estatus de la imagen (240a-b) admitió, como siempre lo había hecho, que, ontológicamente, la verdad corresponde al modelo, mientras que la imagen es real... como imagen (= "imaginativamente"). Pero, en el plano del discurso, la verdad (o la falsedad) depende de un estado de cosas "acerca del" objeto del discurso. Como veremos, si se hubiese dado el caso de que Teeteto estuviese corriendo, también "Teeteto descansa" hubiera sido falso, y no sólo "Teeteto vuela".

Vimos que el discurso verdadero afirma, sobre algo, las cosas tal como son. El falso, en cambio, "dice [cosas] *diferentes [hétera]* de las que son *[tō̱n óntōn]*" (263b7). También vimos en varias ocasiones que Platón olvida completar ciertas fórmulas, como en el caso de "lo mismo", donde debió decir "lo mismo que...". Acá parece olvidar "acerca de ti". No olvida, en cambio, su hallazgo mayor: la negación como diferencia. En la frase siguiente lo recuerda: "dice cosas que no son *[tà mē̱ ónta]* como si fueran *[hō̱s ónta]*" (b9). David Keyt (1973: 391) observa que esta definición repite palabra por palabra la frase que, veintidós páginas antes, había sumido a ambos interlocutores en un asombro total: "El discurso falso afirma que las cosas que no son *[tà mē̱ ónta]*, son" (241a1). Al fin de un largo camino, todo se explica: la definición es la misma, pero *es la noción de no-ser la que cambió.* Aunque no se trate de la misma concepción del no-ser, la definición desconoce la prohibición de Parménides: "Que nunca se imponga esto: que existan *[eînai]* las cosas que no son *[mē̱ ónta]*" (fr. 7.1).

El discurso falso, entonces, dice algo diferente de lo que es. Eso "diferente" existe (recuérdese la contraposición de ser a ser que se lleva a cabo en lo Diferente), pero el discurso es falso cuando se lo aplica erróneamente a algo. "Sócrates es espartano" es un discurso falso, pero ello no significa que no haya espartanos que son "realmente" espartanos. Este término decisivo en la ontología platónica, "realmente" *(óntō̱s)* figura en la réplica siguiente del Extranjero, si seguimos el texto originario transmitido por la tradición manuscrita: "[El discurso falso] dice, acerca de ti

[perì soû],[37] cosas realmente *[óntos]* diferentes". El texto es claro y distinto pero, como en otros pasajes, ciertas expresiones que parecen insólitas (por ejemplo, que algo sea "realmente diferente") fueron modificadas por antiguos eruditos para hacerlas entrar en "la normalidad". Ya vimos el caso del torturado pasaje sobre la realidad real de la imagen (240a-b). En la frase que citamos, Janus Cornarius, en su obra *Eclogae in dialogos Platonis omnes* (Basilea, 1561, p. 32), propuso reemplazar *óntos* por *ónton*, con lo cual la traducción sería: "Dice cosas que son diferentes de las que son *[ónton]* acerca de ti". La mayor parte de las ediciones adoptaron esta corrección. Cuando la tradición manuscrita presenta una palabra en forma unánime, hay que respetarla. Las conjeturas sólo son necesarias en casos de textos corruptos o de lagunas, y nada de esto ocurre acá. Por otra parte, la fórmula "cosas realmente diferentes" había sido ya adelantada en 240b12: "Lo que decimos que es realmente una imagen es realmente algo que no es".

Por otra parte, para justificar esta presencia (relativa) del no-ser en el ser, el Extranjero recuerda un pasaje anterior (256c7): "Pues decíamos que, acerca de cada cosa, mucho es lo que hay, pero también es mucho[38] lo que no hay" (363b11). Como el no-ser que Platón descubrió es un no-ser predicativo, se trata evidentemente de predicados "acerca de" algo. Keyt (1973: 292) propuso este comentario: "Muchos son los atributos que posee una cosa, y también muchos son los que no posee". El Extranjero tiene ya todos los elementos que le permiten definir el discurso falso pero, para que su definición sea "verdaderamente" (volveremos sobre este adverbio) una definición, los enumera en un pasaje que va de 263c1 a d1, que resumimos a continuación:

a) El último discurso enunciado *(eíreka)* "sobre" *(perì)* Teeteto fue, en primer lugar, uno de los más breves.
b) En segundo lugar, "[fue] de alguien" *(tinós)*.
c) Si no fue "de" él (= de Teeteto), no fue de nadie.
d) Si no hubiera sido de alguien, no hubiese sido en absoluto un discurso, pues no hay discurso de nadie.

37. Acá Platón retoma el complemento temático.

38. En el pasaje precedente, en vez de "mucho", se había dicho "infinita cantidad".

En función de estos elementos, el Extranjero expone, si bien con cierta prudencia, el origen del discurso falso:

> Al decir, acerca de ti, cosas diferentes *[thátera]* como si fueran las mismas,[39] y cosas que no son *[mē̱ ónta]* como si fueran, parece que, de manera absoluta, es a partir de este tipo de reunión *[súnthesis]* de verbos y de nombres que surge *[gígnesthai]* realmente y verdaderamente *[alē̱thô̱s]* el discurso falso *[lógos pseudḗ̱s]*. (263d1)

No sabemos si el "parece" del Extranjero obedece a un exceso de modestia, pero no caben dudas de que afirmar que se ha encontrado *verdaderamente* el discurso *falso* es digno de la ironía socrática. Esta definición del discurso *verdaderamente falso* justifica que sea falso que "Teeteto, con quien ahora estoy hablando, vuela". Este breve discurso dice, acerca de Teeteto, algo diferente como si fuera lo mismo; es decir, como Teeteto no está volando, el discurso afirma como algo propio de Teeteto (o sea, algo que forma parte de la identidad o "mismidad" de Teeteto), algo *diferente* de lo que ocurre *en ese momento*: que está volando.

Como tanto el contenido del pasaje como el texto original son claros y distintos, todos los intérpretes están de acuerdo con el breve resumen que acabamos de presentar. En cambio, las discusiones y polémicas son interminables acerca de la causa de la imposibilidad de volar de Teeteto, que hace que el discurso sea falso. En un artículo clásico, cuyo título es precisamente (en alemán), "Teeteto vuela", Kuno Lorenz y Jürgen Mittelstrass (1966: 115-152) propusieron un análisis exhaustivo de las interpretaciones posibles. Antes de exponer, lo más brevemente posible, los principales puntos de vista sobre la cuestión, se nos ocurre que ya Platón, en la frase que hemos puesto en bastardillas, dice todo cuanto hay que decir al respecto. Sin necesidad de buscar un fundamento conceptual para justificar la falsedad de la frase, Platón remite, pragmáticamente, a un "estado de cosas". Como, *en ese momento,* Teeteto está sentado frente Sócrates, *no está volando.* Es la adecuación (que es una de las maneras de explicar la verdad) de la realidad y el contenido de la frase los que determinan la verdad o la falsedad del discurso.

39. Se supone que con "las mismas" Platón alude a cosas que forman parte de la identidad de Teeteto.

Como dijimos en páginas anteriores, también "Teeteto está corriendo" hubiese sido falso. Con este ejemplo pretendemos mostrar que las interpretaciones que hablan de "incompatibilidad" complican innecesariamente las cosas porque la Forma Hombre (de la que participaría Teeteto) es incompatible con la Forma Volar.[40] Ross (1951: 116) es de una opinión semejante, si bien relaciona su interpretación con la noción de Identidad: "Teeteto vuela" es falso porque "volar" no es idéntico a ninguno de los predicados posibles de Teeteto. Ambas posiciones se refutan fácilmente: como la Forma Correr no es incompatible con la Forma Hombre y puede formar parte de su Identidad, "Teeteto, con quien ahora estoy hablando, está corriendo" sería verdadero, cuando en realidad es falso. Cornford (1983: 286), quien también es partidario de recurrir a una interpretación que se basa en las Formas, dice que el discurso es falso porque pone a Teeteto en relación con una Forma que es real, Estar Volando, pero que es diferente de la Forma que correspondería, Estar Descansando. Para James P. Kostman (1973: 209), todo el proceso queda reducido al plano de la predicación y afirma que "los predicados incompatibles no pueden ser verdaderos respecto de lo mismo y al mismo tiempo". En los apartados anteriores expusimos nuestra posición: Platón sugiere que el discurso (que "combina" nociones) se inspira en el entrelazamiento de las Formas, lo cual no supone ni que haya una Forma de "Teeteto" (ya que no hay Formas de individuos) ni que haya que recurrir a la Forma Hombre para justificar que "Teeteto vuela" es falso.

La justificación de lo falso, a la que se llegó después de un arduo camino, tendría que ir más allá del plano del discurso, y el Extranjero se pregunta si podría aplicarse también al razonamiento *(diánoia)*, "puesto que el razonamiento y el discurso son lo mismo" (263e3). "Es evidente que tanto el razonamiento como la opinión y la imaginación *[phantasía]* son géneros que llegan a ser, en el alma, tanto verdaderos como falsos" (d6), y se llama razonamiento "al diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" (e4).[41] Cuando este diálogo interior se exterioriza, surge el discurso: "El flujo que surge de ella [*sc.*, el alma] y sale por la boca, acompañado de un sonido", es el discurso (e7).

40. Es la interpretación de Lorenz y Mittelstrass (1966: 136-138, 114).

41. Ya en el *Teeteto* Platón definió el pensamiento como "un discurso *[lógos]* que el alma discurre consigo misma y se refiere a lo que está examinando" (189e6) (trad. M. Boeri).

Para concluir esta etapa de su razonamiento, el Extranjero introduce un tanto abruptamente las nociones de afirmación y de negación y, también sin justificación mayor, las pone en relación con la noción de *dóxa*, que, en este contexto, parece tener una significación más precisa que la de "opinión", por ejemplo, "juicio" o "apreciación", pues, dice el Extranjero, es independiente de la sensación. "En cambio, cuando ésta se presenta a alguien no de por sí *[kath'hautḗn]*, sino a través de la sensación ¿hay una forma más correcta de denominar a este estado de ánimo *[páthos]* que imaginación *[phantasía]*?" (264a4). El término no tiene el sentido banal de dar rienda suelta al pensamiento. Como bien señalara Cornford (1983: 289), es "una combinación de percepción y juicio", que "interpreta correcta o incorrectamente una percepción presente".

Con todos estos elementos se va a poder justificar la existencia de la técnica imaginativa (con el valor que "imaginación" tiene en este pasaje) o simulativa, en la cual, recién ahora, se justifica la inclusión en ella del sofista. El Extranjero comienza, como en otros pasajes, con una suerte de balance de los resultados obtenidos:

> En consecuencia, así como el discurso era verdadero o falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo *[diálogos]* del alma consigo misma, el juicio es el resultado final del razonamiento, y que llamamos "imaginar" *[phaínetai]* a la mezcla de sensación y de juicio, es necesario entonces que, al estar todo esto emparentado en el discurso, algunas de estas cosas, en algunos casos, sean falsas. (264a8)

Llegado a este punto, el Extranjero hubiera podido escribir Q.E.D. *(quod erat demonstrandum)*.

Epílogo

La precisión y la coherencia de la progresión del razonamiento platónico analizado en los capítulos precedentes hacen prácticamente innecesaria la presentación de un acostumbrado epílogo. El lector habrá ya comprendido que con el título un tanto irreverente de *Platón contra Platón* quisimos mostrar hasta qué punto Platón puso en práctica "el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" (*Sofista* 263e4) que caracteriza al razonamiento. El resultado fue la escritura de la obra seguramente más compleja e intrigante de su producción, suerte de "triángulo de las Bermudas": quien se introduce en ella no pueda ya salir, queda atrapado.

En el intento de fundamentar la definición según la cual el sofista era un fabricante de apariencias, se había llegado en determinado momento a un punto, aparentemente fácil de resolver, pero que resultó ser un camino sin salida: la justificación de la existencia de las apariencias. Es en ese momento cuando surgió el fantasma de Parménides, puesto que una lectura de su *Poema* no dejaba lugar –según la interpretación de Platón– a la existencia de "realidades" que no pertenecieran a un ser absoluto y necesario, como sería el caso de los fenómenos, las imágenes y las apariencias, que quedarían entonces condenadas a no existir.

Un largo camino quedaba entonces por recorrer antes de poder justificar la definición del sofista, y a lo largo de ese camino se fue llegando a etapas cuyas secuelas fueron mucho más allá del tema que motivó la investigación y que tuvieron consecuencias directas para el estatus de las Formas, por un lado, y para la estructura del *lógos*, por el otro. Recién después de una verdadera odisea se pudo llegar a decir: "Ahora se ha mostrado que hay tanto un discurso verdadero como un juicio falso, que es posible elaborar imitaciones *[mimḗmata]*, que de dicha disposición

surge una técnica engañadora *[apatetiké]* [...] y que el sofista está en una de sus partes" (263c12). Misión cumplida.

Como vimos en la segunda parte de este trabajo, fueron las dificultades encontradas en el *Parménides* las que exigieron llevar a cabo ciertas reformas en la *theoría* de las Formas, y los efectos secundarios de esta suerte de cura de rejuvenecimiento fueron importantísimos.

En primer lugar, se encontró una definición del hecho de ser que permitió distinguirlo de los entes. Si los entes (entre ellos, los entes por excelencia, las Formas, incluso las consideradas "mayores") existen, es porque "poseen" ser, y éste fue definido de manera dinámica como "posibilidad de comunicar". *Ergo*, al ser dinámico, el hecho de ser (representado en una etapa del razonamiento por una nueva Forma) quedó liberado de las consecuencias necesarias que se deducían de su identificación (en Platón I) con Formas que eran realidades en sí, ya que el ser *era* las Formas (esas realidades realmente reales).[1]

Por otra parte, como la definición de ser propuesta en la página 247d concierne a "todo" ("existe realmente *cualquier cosa* que posea una cierta *dúnamis* natural ya sea de actuar sobre otra cosa semejante, ya sea de padecer"), suprime la separación *(khorismôs)* entre lo sensible y lo inteligible, pues "*los seres [tà ónta]* no son sino *dúnamis*" (247d8),[2] la única diferencia que subsiste es jerárquica:[3] lo inteligible es autónomo mientras que lo sensible necesita un modelo, las Formas.

Además, al definir el hecho de ser como el poder de comunicar (al punto de que si algo no posee esta *dúnamis*, no existe), se "obliga" a las Formas a poner en acción su manera de comunicar, que es su presencia

1. A decir verdad, la distinción entre los entes y aquello que les "da" ser hubiese podido deducirse ya de Parménides, quien no negaba en absoluto –como suele decirse– que hubiese "entes", en plural, aparte del hecho de ser. El fragmento 7, en el primer verso, lo decía claramente: no debe admitirse "que existan entes que no sean" *(mè eónta)*. Y ya del privilegio otorgado por Parménides a *ésti* ("es", "hay"), una forma personal (en presente) del verbo "ser" (concretizada recién después en un participio, *eón*), podemos deducir que también él concibió el hecho de ser como algo dinámico.

2. Conclusión a la que se había llegado ya al afirmar la "realidad real" de la imagen.

3. En el pasaje consagrado a la imagen (240b7-9) se dice claramente que, además, sólo el modelo es verdadero. En la sección consagrada al *lógos* esta concepción "ontológica" de la verdad parece ser reemplazada por la clásica interpretación de la verdad como adecuación (si "Teeteto reposa" es verdadero, es porque realmente Teeteto está reposando y no volando ni corriendo), que será heredada por Aristóteles en *De Interpretatione*.

en lo sensible, y permite a lo sensible que a su vez participe de ellas. O sea que el problema central planteado en el *Parménides*, el de la participación, desapareció.

Por último, la justificación del discurso falso no sólo refutó la peligrosa (y, al mismo tiempo, completamente coherente, dados sus presupuestos) tesis de Antístenes, sino que liberó a la filosofía de la condena que la obligaba a quedar prisionera de la noción de identidad. El descubrimiento de la negación como alteridad justifica el diálogo filosófico y los ejercicios dialécticos que Parménides aconsejó al joven Sócrates en el *Parménides.*

Respecto del problema de las Formas sustanciales,[4] el *Sofista* no se pronuncia al respecto, pero la definición dinámica del ser, que la libera a las Formas de la pesada herencia de ser cualidades sustantivadas, en sí y para sí, ofrece los elementos necesarios para superarlo. Sin necesidad de postular una Forma de la "Camidad", como le habría sugerido Antístenes –si nuestra hipótesis se confirmara–, ya la Forma de la Cama o la de la Abeja (tal como Platón las presentó) comunican con camas y abejas, que son sus imágenes, y les dan su nombre, o sea que las "afectan".

Llegó el momento de preguntarnos: ¿y Parménides? El Extranjero, que no pretendió ser tomado por parricida (241d3), reconoce que, con todo, se llegó "aun más allá *[tò prósthen éti]* de lo que él [Parménides] permitía examinar" (258c11). Pero ir más allá no significa renegar de lo que está "más acá". Si a esta conclusión agregamos que, como ya vimos, cuando se justificó la existencia del no-ser, el Extranjero confesó que su pretensión no fue la de descubrir un no-ser que sea el contrario del ser (258e6), nos atrevemos a decir que Parménides no estaría demasiado disgustado por los resultados del diálogo. Hasta quizá podría atreverse a preguntarle al Extranjero si no le parece que la Forma del Ser que él postuló como novedad es en realidad una hermana gemela de su *ésti*, que es algo dinámico, que no admite contrario alguno y que "da" ser a todos los entes. Platón no se sorprendería por la pregunta de Parménides: ya en el *Teeteto* lo había tratado de "venerable y temible" (183e6).

4. Véase el capítulo 1 de la segunda parte.

Apéndice 1

Esquema biográfico

Nacimiento de Platón: probablemente 428 o 427
Muerte de Sócrates: 399

Primer período:

Hippias Mayor[1]
[Hippias Menor]
Ion
Protágoras
Apología de Sócrates
Critón
Alcibíades
Cármides
Laques
Lysis
Eutifrón
Menexeno

Apertura de la Academia: 387

Segundo período:

Gorgias
Menón

1. El orden interno de los diálogos en cada período (excepto en el tercero) es incierto. Respecto del tercer período, adoptamos la cronología basada en el método estilométrico de Lutoslawski (1897: 188-189).

Eutidemo
Crátilo
Banquete
Fedón
República
Fedro

Regreso del segundo viaje a Sicilia: 365

Tercer período:

1. *Parménides*
2. *Teeteto*
3. *Sofista*
4. *Político*
5. *Filebo*
6. *Timeo*
7. *Critias*
8. *Leyes*

Muerte de Platón: 348 o 347

Apéndice 2

La transliteración de los términos griegos

El sistema de transliteración adoptado permite reconocer exactamente la grafía del original griego:

a	α	n	ν
b	β	x	ξ
g	γ	o	ο
d	δ	p	π
e	ε	r	ρ
z	ζ	s	σ, ς
e̱	η	t	τ
th	θ	u	υ
i	ι	ph	φ
k	κ	kh	χ
l	λ	ps	ψ
m	μ	o̱	ω

El espíritu suave *[ἀ]* no se reproduce. Sólo es necesario agregarlo a toda palabra que comience con vocal, por ejemplo: *idéa* = ἰδέα.

El espíritu fuerte *[ἁ]* se translitera con h, por ejemplo: *hodós* = ὁδός.

Los acentos no cambian: á, à, â = ά, ὰ, ᾶ.

La *iota* suscripta *(ᾳ)* deviene adscripta *(tê̱i)*.

Bibliografía

Ackrill, J.L. (1971), "Συμπλοκὲ εἰδῶν", en G. Vlastos (ed.), *Plato*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Allen, M.J.B. (1989), *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, University of California Press.

Allen, R.E. (1970), *Plato's* Eutyphro *and the earlier Theory of Forms*, Londres, Routledge.

– (1997), *Plato's Parmenides*, Yale University Press.

Arangio-Ruiz, V. (trad.) (1951), *Sofista*, Bari, Laterza.

– (1970) "Le operazioni della dialettica nel *Sofista* di Platone", en V. Alifieri y M. Untersteiner (eds.), *Studi di Filosofia in Onore di R. Mondolfo*, Bari, Biblioteca di Cultura Moderna.

Bluck, R.S. (1975), *Plato's Sophist*, ed. por G.C. Neal, Manchester University Press.

Boisacq, E. (1916), *Dictionnaire étymologique de langue grecque*, Heidelberg-París.

Brandwood, L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press.

Brisson, L. (trad.) (1994), *Platon. Parménide*, París, GF-Flammarion.

Casadesús, F. (trad.) (2010), *Platón. El sofista*, Madrid, Alianza.

Chantraine, P. (1974), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. iii, París, Klincksieck.

Cordero, N.L. (trad.) (1988), *Platón, El sofista*, en *Diálogos*, vol. v, Madrid, Gredos.

– (1991), "Des circonstances atténuantes dans le parricide du *Sophiste* de Platon", en *Actes du Colloque Platonisme et Néoplatonisme. Antiquité et Temps Modernes*, Atenas.

– (trad.) (1993), *Platon. Le Sophiste*, París, GF-Flammarion.

– (2000), "La participation comme être de la Forme dans le *Sophiste* de Platon",

en N.L. Cordero (ed.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, París, Vrin.

– (2001), "L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de Forme *(eîdos, idéa)*", en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, París, L'Harmattan.

– (2005), "Platone non dice que l'*onoma* può essere vero o falso (*Crat*. 385c-d)", en G. Casertano (ed.), *Il* Cratilo *di Platone: struttura e problematiche*, Nápoles, Loffredo.

– (2007), "Il faut rétablir la version originale de *Sophiste* 240b7-9", *Elenchos*, XXVIII (2).

– (2013), "The Relativization of «separation» *(khōrismôs)* in the *Sophist*", en B. Bossi y T.M. Robinson (eds.), *Plato's* Sophist *Revisited*, Berlín, De Gruyter.

CORNFORD, F.M. (1939), *Plato and Parmenides*, Londres.

–(1983), *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós.

CRIVELLI, P. (1990), "Il *Sofista* di Platone: non essere, negazione e falsità", en *Atti e Memorie della Accademia Toscana di Scienza e Lettere*, 55, n.s., 41.

CROMBIE, I.M. (1967), *An Examination of Plato's Doctrines. II. Plato on knowledge and reality*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

DE RIJK, L.M. (1986), *Plato's* Sophist. *A philosophical commentary*, Ámsterdam, North-Holland Publishing.

DE VOGEL, C.J. (1970), *Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum.

DIÈS, A. (1909), *Définition de l'être et nature des Idées dans le* Sophiste *de Platon*, París, Vrin.

– (trad.) (1925), *Platon. Œuvres complètes*, t. VIII, 3ª parte, *Le sophiste*, París, Les Belles Lettres.

DIXSAUT, M. (1991), "La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste*", en P. Aubenque, *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Nápoles, Bibliópolis.

– (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, París, Vrin.

DORION, L.-A. (1997), *Platon. Lachès, Eutiphron*, París, GF-Flammarion.

– (trad.) (2004), *Platon. Charmide*, París, GF-Flammarion.

FOURNIER, H (1946), *Les verbes "dire" en grec ancien*, París, Klincksieck.

FREDE, M. (1967), *Prädikation und Existenzaussage*, Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht.

FRONTEROTTA, F. (1995), "L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*", *Les Études Philosophiques*, 3.

– (2001), Μέθεξις. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Scuola Normale Superiore.

– (2008), "La notion de δύναμις dans le *Sophiste* de Platon: κοινωνία entre les Formes et μέθεξις du sensible à l'intelligible", en M. Crubellier, A. Jaulin,

D. Lefebvre y P.-M.Morel (eds.), *Dunamis Autour de la puissance chez Aristote*, Lovaina-París, Peters.

GÓMEZ-LOBO, A. (1977), "Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d1-e2", *Phronesis*, 22.

GONZÁLEZ, F.J. (2011), "Being as power in Plato's *Sophist* and beyond", en *Plato's Sophist. Proceedings of the seventh symposium Platonicum praguense*, Praga.

GUTHRIE, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy*, vol. v, Cambridge University Press.

HERMANN, A. (2010), *Plato's Parmenides, Text, Translation* [en colaboración con S. Chrysakopoulou] *and Introductory Essay*, Las Vegas-Zurich-Atenas, Parmenides Publishing.

KARFÍK, F. (2011), "Pantelôs ón and mégista génê", en *Plato's* Sophist. *Proceedings of the seventh symposium Platonicum praguense*, Praga.

KEYT, D. (1973), "Plato on falsity: *Soph.* 251-260", en E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, Van Gorcum.

KOSTMAN, J.P. (1973), "False logos and not-being in Plato's *Sophist*", en J.M.E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, Springer.

LAFRANCE, Y. (1986-1994), *Pour interpréter Platon. La ligne en* République *VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montreal, Bellarmin.

LEE, E.N. (1972), "Plato on negation and not-being in the *Sophist*", *Philosophical Review*, 71.

LEWIS, F.A. (1975), "Did Plato discover the *estin* of identity", *California Studies in Classical Antiquity*, 8.

LORENZ, K. y J. MITTELSTRASS (1966), "Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48.

LORITE MENA, J. (1985), *El* Parménides *de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Bogotá, Universidad de los Andes-FCE.

LUTOSLAWSKI, W. (1897), *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an account of Plato's style and of the chronology of his writings*, Londres.

MALCOLM, J. (1983), "Does Plato revise his ontology in *Sophist* 246c-249d?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65.

MANSFELD, J. (1986), "Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography", en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turín, Tirrena Stampatori.

MIGLIORI, M. (1990), *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al* Parmenide *di Platone*, Milán, Vita e Pensiero.

MORAVCSIK, J.M.E. (1958), "Mr. Xenakis on truth and meaning", *Mind*, 67.

– (1962), "Being and meaning in the *Sophist*", *Acta Philosophica Fennica*, 14.

PECK, A.L. (1952), "Plato and the *mégista génē* of the *Sophist*: A reinterpretation", *Classical Quarterly*, n.s., 2.

– (1962), "Plato's *Sophist*: the *sumplokē tōn eidōn*", *Phronesis*, 7.

PHILIP, J.A. (1969), "The *mégista génē* of the *Sophistes*", *Phoenix*, 23 (1).

ROSEN, S. (1983), *Plato's* Sophist. *The drama of original and image*, Yale University Press.

ROSS, D. (1951), *Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press.

RUNCIMAN, W.G. (1962), *Plato's later Epistemology*, Cambridge University Press.

SAYRE, K.M. (1970), "Falsehood, forms and participation in the *Sophist*", *Noûs*, 4.

– (1983), *Plato's late Ontology. A Riddle resolved*, Princeton University Press.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. (1824),[2] *Platon. Sämtliche Werke*, II, 2, Berlín.

– (1996), *Über die Philosophie Platons. Vorlesungen über Sokrates und Platon zwischen 1823-1819*, editado por P.M. Steiner, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.

SÉGUY-DUCLOT, A. (1998), *Le* Parménide *de Platon ou Le jeu des hypothèses*, París, Belin.

SELIGMAN, P. (1974), *Being and not-Being. An introduction to Plato's Sophist*, La Haya, M. Nijhoff.

SOUILHÉ, J. (1919), *Étude sur le terme* Δύναμις *dans les dialogues de Platon*, París, Alcan.

SOULEZ, A. (1991), "Le travail de la négation: l'interprétation du *Sophiste* par Gilbert Ryle", en P. Aubenque (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Nápoles, Bibliopolis.

STENZEL, J. (1940), *Plato's Method of Dialectic*, trad. (parcial) inglesa de D.J. Allan, Oxford, Clarendon Press.

TREVASKIS, J.R. (1966), "The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato, *Sophist* 253", *Phronesis*, 11.

ZUCCANTE, F. (1916), "Antistene nei dialoghi di Platone", *Rivista di Filosofia*, 19.